Hegel, filósofo de la historia viviente

Jacques D'Hondt

Amorrortu editores
Buenos Aires

Hegel, filósofo de la historia viviente

Jacques D'Hondt

Amorrortu editores
Buenos Aires

Director de la biblioteca de filosofía, antropología y religión,
Pedro Geltman
Hegel, philosophe de l'histoire vivante
Jacques D'Hondt, 1966
Traducción, Aníbal C. Leal
Revisión técnica, Raúl O. Sassi

Unica edición en castellano autorizada por *Presses Universitaires de France*, París, y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723. © Todos los derechos reservados por Amorrortu editores S. C. A., Luca 2223, Buenos Aires.

Impreso en Argentina. Printed in Argentina. 1971

Dedico esta obra a Jean Hyppolite, en testimonio de profunda gratitud.

Prólogo

La filosofía de la historia es, en la forma final que le confieren las *Lecciones* de Berlín, uno de los aspectos más difamados de la obra de Hegel; así, un crítico posterior a 1848 llegó al extremo de afirmar que era su «parte vengonzosa».
Tanta reprobación —que nos parece injusta— se apoya sobre todo en ciertas circunstancias enojosas: la publicación de la obra fue muy deficiente, y en presencia de este texto algunos lectores renuncian a desprenderse de los prejuicios que heredaron del pasado.
Ciertamente, no discutiremos la legitimidad de muchos de los reproches que se formulan a Hegel, ni disimularemos los rasgos de esclerosis que envaran su expresión berlinesa. Es más: creemos superado todo el hegelianismo, aun el de sus fulgores juveniles. Hegel presentía, si no las modalidades, por lo menos la fatalidad de ese envejecimiento que afecta a todos los seres, a todas las cosas y a todas las concepciones filosóficas.
Pero lo superado sobrevive, a su modo, magnificado en lo que lo superó.
Devuelta a su contexto histórico, inserta en su tiempo y su universo, pero a la vez reconocida y asimilada por el pensamiento moderno, que tanto le debe, la filosofía de la historia recupera los tesoros que un drástico desarraigo le haría perder, halla nuevamente un significado seductor, recobra su dignidad de obra grande y orgullosa, inquietante y atormentada.
Sus adversarios, más interesados en combatirla que en entenderla, se negaron a evaluarla en la perspectiva histórica que intentaba ofrecer. Fingieron menospreciarla: era un monstruo inofensivo. Pero al mismo tiempo evitaron cuidadosamente acercársele demasiado.
Por su parte, los piadosos discípulos, más nocivos quizá que los enemigos, amortajaron a Hegel con flores y, entonando alabanzas para hacer inaudibles las voces de protesta del maestro, le impusieron la serenidad de la muerte. De modo que ahora, cuando abrimos el sudario purpúreo con que lo envolvieron, asistimos asombrados a la aparición de un dios pleno de vida.
La filosofía de la historia no es un cuerpo tan descarnado y seco como podría creerse a primera vista. Las *Lecciones* de Berlín, obra de la madurez, no perpetran sin embargo el asesinato del

pensamiento juvenil. En verdad, se las comprendería poco y mal si se descuidara relacionarlas permanentemente con los primeros escritos de Hegel, que ellas comentan y desarrollan, pero a la vez contienen y utilizan.
Ya se adivinará que nos hemos propuesto algo así como una rehabilitación de los últimos trabajos del filósofo. ¿Seremos convincentes? Cuando se vuelve hacia Hegel una mirada distinta y audaz, se debilitan muchas objeciones tradicionales. Es necesario reelaborar constantemente cada filosofía de la historia. ¡Consideremos a Hegel a la luz de nuestro siglo!
Así, nuestra tarea no se limitará a defender a un extranjero infortunado. Se tratará de valorar un pensamiento que interesa a nuestra época y que nos afecta íntimamente; se tratará de defender un patrimonio y de mostrar que una herencia cultural no es un osario, sino un manantial inagotable.
Este peregrinaje a los orígenes de ningún modo niega lo ya realizado; por el contrario, destaca mejor su riqueza. Hegel quiso persuadirnos generosamente de que el presente se nutre de todo lo que fue grande en el pasado. Un sentimiento de gratitud, siquiera mínimo, nos impulsa a retribuir su generosidad y a demostrar que en este sentido también él conserva plena actualidad.
Por lo tanto, creemos que al asumir la defensa de Hegel el pensamiento moderno sirve a sus propios intereses. Se trata simplemente de alegar *pro domo.*

Apoyamos en muchas citas, a veces extensas, nuestra exposición de las ideas de Hegel. Esperamos que se nos perdone el método: ¿acaso los propios textos no constituyen la mejor confirmación de una interpretación?
En las referencias a ciertas obras de Hegel hemos adoptado abreviaturas, algunas de ellas consagradas por el uso. Se hallará la clave al comienzo de la bibliografía que completa esta obra. En el caso de otras obras y de los trabajos sobre Hegel, ofrecemos siempre, en la nota correspondiente, las indicaciones que permitirán la remisión, y que tienen también su complemento en la bibliografía.

Expresamos aquí nuestro agradecimiento al Centre National de la Recherche Scientifique, que nos ofreció la posibilidad de completar nuestro proyecto. También debemos expresar nuestro profundo reconocimiento a Jean Hyppolite, quien nos alentó para que realizáramos este trabajo y nos ayudó constantemente con sus discretos consejos.

Primera parte. El dogma y la historia

1. La vida

Gris, amigo mío, es la teoría, pero eternamente verde el árbol de la vida. Goethe.

La belleza, aun triunfante, no desdeña utilizar el contraste. Hegel levanta a veces el velo que disimulaba los errores dogmáticos, y así nos iniciamos en inquietantes prácticas. En un escenario de horror, extraños manipuladores aplican un tratamiento sacrílego a los seres y a las cosas. Desprovistos de ardor y de fe, pues esta tarea infame apaga todo fervor, organizan una especie de museo de la tristeza y de la muerte.

Estos necrófilos espían las ideas agonizantes, las instituciones carcomidas, las naciones gastadas: al primer traspié de su presa se apoderan de ella y, todavía palpitante, la arrastran a la morgue. Conocen los signos de la decrepitud. La anuncia el sueño, estado de mal presagio. El ser vivo, orgánico o espiritual, individual o social, se hunde en el letargo. A veces está como paralizado. Ya no se mueve, no cambia ni progresa. Se agota su poder de invención, se disipa su energía, se le entumecen los miembros. La corriente que parecía impulsarlo se inmoviliza, y en tal estancamiento la corrupción lo invade por completo. En otras ocasiones, asistimos a una desecación implacable.

Es entonces cuando los proveedores del dogmatismo se acercan a los moribundos y los someten a horrendas manipulaciones, variables según el vicio y el talento de cada uno.

Algunos momifican los cuerpos, los pensamientos y las doctrinas que otrora bullían con vida inquieta y generosa. Otros completan la desecación ya iniciada. Los hay que sumergen a sus víctimas en una fuente petrificante, y al punto las retiran rígidas y frías como estatuas.

Todos estos manejos producen el mismo resultado: inmovilización, fijación, endurecimiento, brutal crispación de la liviandad, la flexibilidad y la gracia. Todo debe entrar en un casillero o en un capítulo de donde ya no podrá salir.

A veces, el dogmatismo se arroja, en su audacia, sobre el pensamiento aún vivo, y, como en el caso del «idealismo trascendental formal», le «vacía las venas; entonces, espectáculo repugnante, el pensamiento se debilita, y nos ofrece un ente intermedio entre forma y materia».[1] Junto a la morgue, la sala de las momias y

1 Hegel, «Glauben und Wissen», en Glockner, ed., *Werke*,* vol. I, pág. 306; *Premières publications*, trad. al francés por Méry, París, 1952, pág. 213.

* En el apéndice denominado «Notas bibliográficas», al final del volumen.

el depósito de esqueletos, el dogmatismo organiza también un gabinete de monstruos. El visitante que recorre una sala tras otra tiene la impresión de que está volviendo las páginas de un manual de historia de la filosofía —es decir, un manual prehegeliano—. Los exhibidores de cadáveres no gastan mucho en la decoración de su museo. Se ajustan a un sencillo formalismo, y se contentan con «la paleta de un pintor que solo tuviera dos colores, por ejemplo el rojo y el verde, utilizado uno para la escena histórica y el otro para los paisajes, según la demanda».[2]

Pero el perezoso formalismo se fatiga con esa dicotomía, todavía demasiado compleja y concreta para su gusto, y se entrega progresivamente a la uniformidad y al vacío. De modo que su actividad «concluye en una pintura totalmente monocroma, pues, escandalizado por las diferencias del esquema, las sumerge, en cuanto pertenecientes a la reflexión, en la vacuidad de lo absoluto, de modo que se restablezca la identidad pura, el blanco informe».[3] Se alcanza así una «uniformidad de la coloración del esquema y de sus determinaciones sin vitalidad alguna; en suma, una identidad absoluta».[4]

El dogmatismo desprecia el variado esplendor de la vida. Se limita a postular la fatigosa repetición de la misma fórmula, el mismo color, el mismo esquema.

Una vez que los preparadores han vaciado toda la sangre de los vivos y despojado sus almas de todos los recuerdos, permiten el acceso del público a este cementerio. Los muertos están alineados unos junto a otros, con menosprecio de los vínculos familiares o espirituales, sin relaciones reales, en un orden puramente geométrico. Circulamos entre las naciones exangües y los sistemas difuntos como si caminámamos entre tumbas.

Hegel ha intentado muchas veces sugerir la desolación de este mundo, en que se clasifica a los seres inanimados con arreglo a un principio exterior a ellos mismos. En un texto de juventud, contraponía así lo vivo a lo muerto: por un lado está

> el libro viviente de la naturaleza, las plantas, los insectos, las aves y los animales, según viven mutuamente relacionados, de modo que cada uno vive, y goza de su propio placer, están mezclados, y por doquier se manifiesta el conjunto de todas las especies

incluimos las versiones existentes en castellano de las obras de Hegel. Las de otros autores que tienen versiones castellanas aparecen seguidas por ⁂ a lo largo de la obra. (*N. del E.*)

2 *Phénoménologie*,* t. I, pág. 44.

* Como aclara el autor en las «Notas bibliográficas» (véase la pág. 372), en el caso de esta obra se remite a la traducción francesa de Jean Hyppolite. (*N. del E.*)

3 *Ibid.*, pág. 45.

4 *Ibid.*

y por otro lado tenemos

el gabinete del naturalista, que dio muerte a los insectos, secó las plantas, disecó o conservó en alcohol a los animales, y agrupó todo lo que la naturaleza ha separado; que impone un orden subordinado a un fin único, allí donde la naturaleza vinculaba estrechamente con un lazo amistoso la diversidad infinita.[5]

En la *Fenomenología*, Hegel esboza otro cuadro de la botica dogmática:

Se trata, precisamente, de un cuadro que se asemeja a un esqueleto con cartoncitos pegados, o a una serie de cajas cerradas con sus etiquetas, en un almacén; este cuadro ha desechado o escondido profundamente la esencia viva de la cosa, y no es más claro que el esqueleto con sus huesos sin carne ni sangre, y que las cajas que guardan cosas inertes.[6]

Si avanzamos con Hegel, tropezaremos a cada momento con los cadáveres, las momias, las viejas armas enmohecidas, las teorías refutadas, los regímenes políticos vetustos que el dogmatismo se obstina en conservar. Y estos arreos anticuados consiguen aún impresionar a los ignorantes, que los admiran extasiados.
Pero, ¿para qué servirán estos fósiles, que así se exhiben, al visitante inteligente que recorra este cementerio, botica o museo? Muy pronto se fatigará de

limpiar las gotas de lluvia o los granos de polvo que cayeron sobre estos objetos, y [establecer] en lugar de los elementos interiores de la efectividad ética que los rodeaba, los engendraba y les infundía su espíritu, la armazón interminable de los elementos muertos de su existencia exterior, el lenguaje, el factor histórico, etcétera.[7]

Es un pasatiempo de anticuario, adecuado para «un corazón difunto que se satisface atareándose en lo que está muerto, en los cadáveres».[8] ¿Cómo no impacientarse cuando uno hojea estos sombríos catálogos? De pronto, el rostro festivo de un fauno atraviesa esta muralla de hojas muertas, y vemos el genio joven de un pueblo:

5 Nohl, pág. 7. [Nohl designa aquí, siguiendo la práctica consagrada, los *Hegels Theologische Jugendschriften*, editados por H. Nohl, Tubinga: Mohr, 1907. Véase al respecto la observación del autor en la pág. 372, apartado E, de esta obra. (*N. del E.*)
6 *Phénoménologie*, t. I, pág. 45.
7 *Phénoménologie*, t. II, pág. 261.
8 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, pág. 133; trad. al francés por Gibelin, pág. 121.

Siente toda su fuerza y lanza gritos de alegría, se arroja con apetito devorador sobre algo nuevo, se interesa en ello con la más intensa vivacidad, luego lo abandona nuevamente, quizá para apoderarse de otra cosa; pero jamás podrá tratarse de algo que doblegue con cadenas su cerviz orgullosa y libre.[9]

Si en el museo dogmático tuvimos que soportar mucho tiempo las cosas marchitas, el espíritu joven y ávido de novedad se arrojará en la vida con frenesí tanto mayor. Todo lo maravilla: ¡Qué danza vertiginosa! ¡Desaparecieron la monotonía y el hastío! Las tumbas no encierran la verdad:

La Manifestación es el movimiento de nacer y perecer, movimiento que en sí mismo no nace ni perece sino que es en sí, y constituye la realidad efectiva y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es así el delirio báquico que embriaga todos los miembros; y como este delirio resuelve en sí inmediatamente cada momento que tiende a separarse del todo, este delirio es igualmente el reposo translúcido y simple.[10]

Ante los ojos del filósofo fascinado, muy pronto el género humano íntegro danzará la bacanal universal:

Vemos un cuadro inmenso de acontecimientos y de actos, un cuadro que incluye las formas de los pueblos, los Estados, los individuos, formas infinitamente variadas y que se suceden incansablemente. Incluye todo lo que puede penetrar en el espíritu del hombre e interesarle, todas las impresiones del bien, lo bello y lo grande; por doquier se conciben y realizan objetivos, metas cuyo valor reconocemos, cuya realización anhelamos, y que suscitan en nosotros esperanza y temor. En todos estos hechos y todas estas ocasiones se manifiestan en la superficie la actividad y el sufrimiento humanos, por doquier algo que nos afecta, y por eso mismo siempre una inclinación —favorable o contraria— de nuestro interés. A veces nos seduce la energía, esa energía por obra de la cual el vicio mismo sabe darse importancia. Otras, vemos el amplio cuerpo de un interés general desplazarse pesadamente y reducirse a polvo, presa de un conjunto infinito de pequeñas circunstancias —y vemos luego una pequeñez que es resultado de un vasto despliegue de fuerzas, o una cosa gigantesca que se origina en condiciones aparentemente ínfimas—, por doquier la más abigarrada algarabía, que nos cautiva, y tan pronto una cosa desaparece otra ocupa su lugar.[11]

9 Nohl, pág. 6.
10 *Phénoménologie*, t. I, pág. 40.
11 *Die Vernunft*, pág. 34.

La eterna repetición de la caída

A semejanza del genio de un pueblo joven, Hegel experimenta siempre un enorme apetito de novedad.
Detesta todo lo que se mantenga fijo en un lugar, acumulando las secreciones de un inmutable hastío. Tan solo acepta lo permanente cuando está animado de vitalidad interior, fuente inagotable de interés.
Hegel nos ha dejado el asombroso *Diario* de su excursión de juventud en el *oberland* de Berna. La diferencia entre las impresiones experimentadas frente a sucesivos paisajes ya manifiesta una orientación fundamental de su espíritu.
El salto del Reichenbach lo seduce:

El majestuoso espectáculo nos compensó por las dificultades de esta jornada desagradable. Arriba, por una estrecha fisura entre las rocas, brota un pequeño chorro de agua, luego cae verticalmente en amplias ondas, que dirigen la mirada del espectador hacia el curso inferior, ondas que él jamás puede fijar ni seguir, pues su imagen y su figura se disipan a cada momento y en cada instante ceden el sitio a otras. En esta caída de agua ve eternamente la misma imagen, y simultáneamente ve que jamás es la misma.[12]

Hegel ya había interpretado otro salto de agua, la cascada del Staubbach, y el sentido que descubría en ella se inspiraba evidentemente en las ideas de Kant y de Schiller:

... esta realidad viviente, esta disolución perpetua, esta saltarina dispersión, esta realidad que no se funde jamás en una masa única, esta agitación continua y esta actividad, todo esto ofrece más bien la imagen de un juego libre.[13]

Pero, ¿qué experimenta en cambio ante un paisaje desprovisto de vida y movimiento? Es conocida su decepcionada exclamación, célebre pero a menudo mal entendida. Hegel contempla las elevadas montañas desiertas, y reniega:

En el pensamiento sobre la duración de estas montañas y en esa especie de sublimidad que se les atribuye, la razón no encuentra nada que le parezca imponente, nada que la fuerce a asombrarse o a admirar. La visión de estas masas eternamente muertas no me ha ofrecido más que una representación monótona, y a la larga aburrida: esto es así (*es ist so*).[14]

12 *Dokumente*, pág. 231.
13 *Ibid.*, pág. 224.
14 *Ibid.*, pág. 236.

Más de cuarenta años después, Hegel permanecerá fiel a su juicio juvenil. La perennidad y la fijeza nada valen. Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* insisten en ello:

...debe desecharse aquí el prejuicio que sostiene que la duración, comparada con la desaparición, sería algo notablemente superior: las montañas imperecederas no son superiores a la rosa que muere al deshojarse rápidamente.[15]

El pintor que quiera representar una cascada no logrará aprehender lo esencial en su cuadro inmóvil:

La vida eterna, la actividad (*Regsamkeit*) contenida en ella (...), el eterno, el incesante cambio de cada parte, la continua disolución de esta ola, de esta espuma (...); toda esta fuerza, toda esta vida, quedarán fuera.[16]

Ahora bien, lo mismo en la naturaleza como ilustración que en la historia como realidad profunda, solo importa la vida, con su alternación de apariciones y desapariciones. Los pueblos y los Estados que persisten tienen la pesantez de las montañas. Si se mantienen estacionarios —*statarisch*, como dice Hegel— apenas merecen el nombre de pueblo o de Estado. En verdad, no pertenecen a la historia los que se mantienen en interminable espera, sino únicamente los que suben a escena, actúan y luego se marchan:

Los persas son el primer pueblo histórico, Persia es el primer imperio que ha desaparecido. En tanto que China y la India permanecen inmutables (*statarisch*) y continúan llevando una existencia vegetativa natural hasta nuestra época, este país, en cambio, sufre las evoluciones y los trastornos que son el único rasgo distintivo de una condición histórica.[17]

Las cosas buenas no duran. La sal de la tierra jamás cristaliza.
A Hegel le interesan, ante todo, las rupturas del equilibrio, las vacilaciones, las transiciones, los pasajes, en los cuales, ciertamente, toda desaparición exige un reemplazo:

Por lo tanto, más bien debe considerarse esencial lo que está en vías de desaparición; no debe considerárselo en la determinación de una cosa rígida que, separada de lo verdadero, debe ser abandonada no se sabe dónde, fuera de lo verdadero; y, a su vez, no

15 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, págs. 292-93.
16 *Dokumente*, pág. 232.
17 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, págs. 233-34.

debe considerarse lo verdadero como lo positivo muerto que yace del otro lado.[18]

Veremos que Hegel espía en la historia todas las metamorfosis, observa los desarrollos originales del curso de las cosas, determina el momento en que aparecen, o más bien demuestra cuán difícil es determinar la fecha de un nacimiento, fijar el instante decisivo de una transformación.
Hegel quiere descubrir el secreto de los modos de transformación. Jamás hay avaricia en sus inventarios de los tipos de transición: cuando nos promete dos, concede generosamente tres o cuatro. Toda figura histórica está condenada al suicidio, pero puede resolverse en él de diferentes modos:

Con el correr del tiempo, cada pueblo debe incorporar a su actual Constitución los cambios que la aproximen cada vez más a la verdadera Constitución (...) En su caso, el en-sí, que aún expresa para él su Constitución como lo verdadero, ya no es verdadero —su conciencia o su concepto y su realidad son distintos: de modo que el espíritu nacional es un ser desgarrado y dividido—. Se presentan dos casos. El pueblo destruye con una erupción interior violenta este Derecho que aún debe valer; o bien transforma de modo más sereno y con mayor lentitud lo que aún vale como Derecho, la ley que ya no es el verdadero modo de vivir (*Sitte*) y que ha sido abandonada por el espíritu. O bien no tiene la inteligencia ni la fuerza necesarias para realizar esta tarea, y se mantiene en la ley de tipo inferior; u otro pueblo ha realizado su Constitución superior, y por eso mismo demuestra su carácter de pueblo superior, frente al cual el primer pueblo deja de ser tal, y debe sometérsele.[19]

Indudablemente el estilo es difícil, pero la idea se expresa con claridad. Revolución, evolución, estancamiento, servidumbre: son, para una Constitución política, otros tantos modos de perecer. Por su parte, la conciencia individual en desarrollo tiene siempre ante sí varios caminos: aniquilamiento, transformación, envilecimiento, elevación...

La verdad es la vida

Impávido, Hegel relega las antiguallas a las tinieblas exteriores. «Incompatibilidad de lo nuevo y lo viejo», observa en un ensayo juvenil, y en este sentido remite a los versículos de San Mateo:

18 *Phénoménologie*, t. I, pág. 40.
19 Glockner, ed., *Geschichte der Philosophie*, t. XVIII, págs. 276-77.

Nadie aplica un retazo de género nuevo a una prenda vieja; pues lo nuevo arrebataría una parte de lo viejo y lo rompería aún más. Y tampoco se vierte vino nuevo en odres viejos.[20]

Cita con agrado otro versículo audaz, «Dejad que los muertos entierren a sus muertos»,[21] y no deja de formular a los obstinados la terrible amenaza: «Ya están frente a tu puerta los pies de quienes te hundirán en la tierra», versión distinta de la expresión famosa: «Hermano, es necesario morir».
Rechaza siempre el placer del «anticuario», que ama el pasado por el pasado mismo, que se apasiona por las cosas viejas y las ideas viejas en sí mismas:

Lo histórico, es decir, el pasado como tal, ya no existe, ha muerto. En estos últimos tiempos se ha difundido mucho la tendencia histórica abstracta, que consiste en ocuparse de las cosas desprovistas de vida.

La compara con un corazón difunto.[22] Y agrega:

El espíritu de verdad y de vida solo alienta en lo que es. El espíritu viviente dice: ¡Dejad que los muertos entierren a sus muertos, y seguidme![23]

En otra versión del curso de historia de la filosofía, afirmará:

No es posible interesarse en lo que está muerto, en el pasado; ello interesa únicamente a la erudición y a la vanidad.[24]

Por ejemplo, las antiguas filosofías no tienen posibilidad alguna de recuperar su actualidad. También sufren un destino histórico:

Despertar nuevamente estas concepciones filosóficas, pretender reintegrarles el espíritu que se ha replegado en lo más profundo de ellas, sería cosa imposible, una tontería semejante a la del hombre que se esforzase por ser nuevamente joven, o la del joven

20 Nohl, pág. 394.
21 *Phénoménologie*, t. I, pág. 61. Véase también, por ejemplo, Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, pág. 133; trad. al francés por Gibelin, pág. 121.
22 Véase la pág. 15 de esta obra.
23 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, pág. 133. Es conocida la inclinación de Marx a este género de fórmulas. Ya en mayo de 1843 escribía a Ruge: «Dejad que los muertos entierren y lloren a sus muertos. Por lo contrario, es cosa envidiable ser los primeros que ingresen vivos en la vida nueva; tal será nuestro destino» (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Francfort, 1927, t. I, 1°, 1, pág. 561).
24 *Ibid.*, pág. 134.

que quisiese volver a la adolescencia o a la infancia, aunque el hombre, el joven y el niño sean el mismo individuo (...) Las *momias* introducidas en lo que vive no logran mantenerse.[25]

Hegel se complace en esta imagen: «Cuando las filosofías reprimidas resucitan, son como momias de un pensamiento antiguo».[26]
Ninguno de estos textos de Berlín se aparta de la denuncia precoz de las «momias» del pensamiento en el escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*,[27] ni de la crítica a una «cultura ya superada» o a los «métodos envejecidos ya para la opinión», expresiones tan frecuentes en la *Fenomenología*.[28]
Hegel no excluye de esta caducidad universal las estructuras políticas. Es imposible que «se conserve» nada de «lo que posee un ser temporal»:

Ha sido válido, pero no puede serlo permanentemente; la necesidad de abolirlo está en la idea de Constitución.[29]

Este rechazo de la prolongación del pasado aparece, en Hegel, acompañado de un resentimiento profundo contra los nostálgicos de los tiempos antiguos. Una actitud vital sostiene esta opción doctrinaria, que, como es sabido, asume una expresión apasionada en los escritos de juventud. En su madurez, en Berlín, el filósofo sigue sosteniéndola, como lo atestigua su malhumor ante la lectura del libro de Arndt, *Enfoques y perspectivas de la historia alemana*.[30] En sus observaciones ante ciertos pasajes de la obra,[31] Hegel se burla de los sentimientos del autor.
Cuando describe la isla de Rügen, Arndt lamenta la desaparición de «lo que había sido edificado sobre la leyenda y la fe»; y Hegel protesta: «¡Lo contrario del presente vivo y la razón!». Arndt se quejaba de que «una raza y un dios nuevos hayan expulsado a los antiguos», y Hegel interroga con sarcasmo: «¿Hay algo que lamentar en todo eso?».
En estos antiguos modos de vivir, en estas viejas creencias, ya no alienta la vida. Hegel no derramará por ellos una sola lágrima. Ciertamente, su actitud expresa la idea de que debe amarse lo que no se volverá a ver. ¡Pero con la condición de que lo que ha desaparecido no intente retornar!

25 *Ibid.*, pág. 73. Véase la trad. al francés de Gibelin, pág. 71.
26 *Ibid.*, pág. 113. Véase también la pág. 130.
27 Glockner, ed., *Werke*, t. I, pág. 40; *Premières publications*, trad. al francés por Méry, págs. 83-84.
28 Véase, por ejemplo, *Phénoménologie*, vol. I, pág. 41.
29 Glockner, ed., *Geschichte der Philosophie*, t. XVIII, pág. 277.
30 E. M. Arndt, *Ansichten und Aussichten der deutschen Geschichte*, 1ª parte, 1814.
31 Hoffmeister, ed., *Berliner Schriften*, 1956, pág. 677.

La inercia

Hegel se aparta de la muerte y del pasado. También detesta lo que se les asemeja. A su entender, lo que carece de vitalidad y animación, lo que decrece en movilidad, lo que se detiene y se fatiga, todo esto ingresa en la categoría de la muerte. Algunos revolucionarios franceses adoptaron una famosa definición: «La muerte es un sueño eterno». Pero Hegel se apresuraría a invertirla: el sueño, aun transitorio, ya es la muerte.
Admite apenas la inercia de los minerales. Lo indigna ver que el espíritu, la vida y la sociedad caen en el marasmo. Testigo de la inmovilidad de las ideas y las instituciones en su propio país, querría que todo esto cambie, y adhiere a lo que podría denominarse el partido de la vida. Mientras la mayoría de sus contemporáneos, en Alemania, desean que las cosas permanezcan como están —son felices en la monotonía de su vida rutinaria, y prefieren soportar con paciencia los males del presente antes que correr ningún riesgo—, algunos espíritus audaces hacen oír sus quejas por esta pasividad.
En sus escritos denuncia constantemente la causa de su tormento, esa mortificación que es la inercia alemana, la *deutsche Trägheit.* Entre ellos hay hombres que, en diferentes sentidos, influyeron sobre Hegel: Fichte, Forster, Hölderlin.
Por ejemplo, Fichte había consagrado algunas páginas de su *Doctrina de la moral* a la explicación filosófica de esta *Trägheit.*[32] Contraponía una inercia originaria a la fuerza activa del espíritu:

Suponemos una inercia originaria anterior a la reflexión y, por consiguiente, a la actividad que se ajusta a esta reflexión.

Y denunciaba en esta inercia originaria el *mal radical,* un mal positivo.
Sin embargo, no le bastaba comprobar su presencia, como había hecho Kant. Quería explicar racionalmente su necesidad. Y ello lo llevaba a elaborar este razonamiento:

Puede atribuirse a la naturaleza en general, en cuanto naturaleza, una fuerza de inercia (*vis inertiae*). Esto se desprende del concepto de la actividad de un ser libre, que necesariamente debe entrar en el tiempo para ser perceptible, y que no podría serlo si no se pusiese como detenida por objetos. Ciertamente, el concepto de una fuerza de inercia parece contradictorio, pero no por eso debe considerárselo menos real: solo se trata de aprehenderlo como corresponde.

32 Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, Jena y Leipzig, 1798, págs. 261-64.

Fichte justifica luego con amplitud la existencia de esta fuerza contradictoriamente inerte,[33] y ve en ella una propiedad del hombre, en tanto que él mismo es naturaleza. En el hombre hay «cierta resistencia a abandonar el estado en que se encuentra, una tendencia a permanecer en los carriles habituales».
Mediante este concepto, Fichte explica la existencia del hábito en el hombre, y utiliza términos que nos ayudarán después a comprender mejor el pensamiento de Hegel acerca de este punto:

Solo así puede explicarse un fenómeno general de la humanidad, que se extiende a toda actividad humana: *la posibilidad de acostumbramiento* y la inclinación a permanecer en lo habitual. Todos los hombres, incluso los más vigorosos y activos, tienen su rutina, si se nos permite utilizar esta expresión vulgar pero muy expresiva.* Y tendrán que combatirla durante toda la vida. Es la fuerza de inercia de nuestra naturaleza. Aun la regularidad y el orden de la mayoría de los hombres no son más que esta inclinación al reposo y a lo habitual. Siempre cuesta trabajo cambiar. Pero aunque lo consiga y aunque la conmoción provocada se prolongue en algunos ecos, el hombre caerá nuevamente en la inercia habitual tan pronto deje de vigilarse.[34]

Esta *Trägheit* obsesiona también a Hegel, que le opone la animación, la vitalidad, la deseable *Regsamkeit*.
En su juventud le complacía representarse a Jesús como el hombre «liberado de toda inercia estrecha»,[35] integralmente vivo. Su hostilidad al cristianismo tenía que ver ante todo con la «pasividad cristiana», la resignación y la inacción. De ahí que a veces prefiriera los Trabajos de Hércules a la Pasión de Cristo.[36]

33 «La naturaleza en cuanto naturaleza, en cuanto No-Yo y en cuanto objeto en general, no tiene más que reposo, más que ser: es lo que es, y en esta medida no es posible atribuirle fuerza activa. Pero, precisamente, para perdurar tiene un cierto *quantum* de tendencia o de fuerza para *permanecer* como es (Hegel dirá: «El mantenerse mismo es creación»; *Die Vernunft*, pág. 93). Si no la poseyese, no persistiría ni un instante en su forma: se transformaría constantemente, no tendría, en rigor, forma alguna, y no sería lo que es. Pero, si se le aplica una fuerza opuesta, se resistirá inevitablemente con toda la fuerza que posee, para continuar siendo lo que es; y solo entonces lo que antes no era más que inercia se convertirá en actividad, a causa de la relación con una actividad opuesta. Los dos conceptos están unidos sintéticamente, y eso es precisamente lo que debe significar una *fuerza de inercia*».
* D'Hondt emplea la expresión coloquial *avoir son train-train*. (*N. del R. T.*)
34 Cómo no recordar aquí la comprobación de Marx: «El lado *activo* fue desarrollado por el idealismo en oposición al materialismo...» («Tesis sobre Feuerbach», ⁂ en *Etudes philosophiques*, París, 1947, pág. 57). Sin embargo, observamos que cuando Fichte más insiste sobre la actividad, se ve obligado a oponerla a una resistencia, a una naturaleza —exterior, diferente—.
35 En la *Vie de Jésus*, Nohl, pág. 149: «Frei von der eingeschränkten Trägheit».
36 Véase Nohl, pág. 284: «la pasividad dolorosa», «el sufrimiento pasivo».

Lo reconforta comprobar que la conciencia es incapaz de «fijarse» definitivamente en «una inercia sin pensamiento». En efecto, cada vez que se adormece, «su inquietud viene a conmover esta inercia».[37]
Hegel y algunos de sus amigos experimentaron la sensación de que la Alemania contemporánea sesteaba. Pero, bajo la inercia y la indiferencia aparentes, Hegel adivinaba una secreta inquietud, movimientos que, aunque ocultos y casi insensibles, presagiaban un tremendo despertar. Contaba con el ejemplo que la Revolución Francesa ofrecía a los alemanes, y en 1807 confió lo siguiente a uno de sus antiguos alumnos:

Ella presiona sobre la reserva y la torpeza de los alemanes, y obligados finalmente a penetrar en la realidad, abandonando su inercia frente a esta última, quizá sobrepasarán a sus maestros, conservando su interioridad en la exterioridad.[38]

¡Los «maestros» que con estas palabras Hegel recomienda a los alemanes muestran, en efecto, al mundo qué significa actuar! Y de este modo superan en sí mismos la inercia y la inhumanidad.

El hábito

Cada orden de realidad conoce su propia inercia. Lo mecánico es la inercia de lo viviente. Lo espiritual se degrada en lo vegetativo. Desde el punto de vista del espíritu, la peor decadencia consiste en caer en lo maquinal, execrado por Hegel: puede continuar existiendo aun muerto, y hasta puede haber actos aparentes que solo disimulan la muerte real, actos muertos.[39] Cuando Hegel habla de muerte, piensa más bien en esta degradación que en la interrupción natural de la vida animal, concebida en el sentido corriente del término.
Asistimos a la muerte realmente deplorable cuando el espíritu acepta la repetición, se deja invadir por el hábito, el recuerdo cristalizado, el goce pasivo. Sencillamente, cuando se abandona.
El individuo, la nación, el régimen político que dejen de inventar

Acerca de Hércules, véase Nohl, pág. 335. Hölderlin ha experimentado la misma preferencia.
37 *Phénoménologie*, t. I, pág. 71.
38 Carta a Zellman, del 23 de enero de 1807, en *Briefe*, t. I, pág. 138.
39 «Mascullar plegarias incomprensibles, decir la misa, recitar el rosario, cumplir ceremonias religiosas desprovistas de significado, tal la acción de lo que está muerto (*das Tun des Toten*). El hombre procura llegar a ser totalmente objeto, dejarse dirigir completamente por algo extraño. Se llama devoción a este servicio. ¡Fariseos!» (Fragmento de la época de Francfort, en *Dokumente*, pág. 262).

y de crear se asemejan a un animal o a una planta, y desde ese momento arrastran melancólicamente una existencia indigna y frágil.

Lo orgánico no refleja la verdadera vida, que solo se realiza en la actividad espiritual e histórica. En efecto, lo orgánico se somete a una ley de repetición que no tolera lo inaudito, mientras que la historia lo produce a cada instante.

En Hegel, el gusto por la novedad está entretejido así con mil antipatías. No ama en absoluto la naturaleza, cuyas asechanzas revelaba en un poema juvenil: «¡La primavera amenaza!»[40] Jamás armonizará totalmente con ella. Y siempre le reprochará sus eternas repeticiones.

Es indudable que los organismos nacen y mueren, y atraviesan etapas de desarrollo cualitativamente distintas, en una sucesión irreversible: infancia, juventud, madurez, vejez. Sin embargo, los hijos reproducen fielmente el tipo específico de sus padres. Procrear no es crear. El ciclo vital es idéntico para todos. A la larga, el conjunto de la naturaleza viviente suscita en el espíritu del espectador un gris hastío.

La verdadera vida es creación permanente, es progreso, lo contrario de la repetición y la monotonía vegetativas.[41] La indigencia del desarrollo orgánico se refugia mezquinamente en un proceso circular, cerrado sobre sí mismo y siempre reanudado. Por lo contrario, la historia es desarrollo creador. Esta oposición suministra a la meditación hegeliana uno de sus temas preferidos. Véase cómo se desarrolla, por ejemplo, en el Prefacio a la *Filosofía de la historia*, después de evocarse la universal mortalidad de los pueblos:

Lo que ocurre después del momento de la desaparición es, ciertamente, que la vida sucede a la muerte. Esto sugiere semejanzas con la vida de la naturaleza —cómo caen los brotes, y cómo surgen otros—. Pero en la vida espiritual las cosas se desarrollan de distinto modo. El árbol vive varios años, ofrece sus brotes, sus hojas, sus flores, forma sus frutos, y siempre recomienza por el principio. La planta anual no sobrevive a su fruto. El árbol deja pasar algunas decenas de años, pero de todos modos muere. En la naturaleza, la revivificación (*Wiederbelebung*) no es más que el recomenzar de una sola y misma cosa; es una historia fastidiosa, en la que se manifiesta siempre el mismo movimiento circular

40 «Frühling» (La primavera), en *Dokumente*, pág. 385.

41 Engels adoptará esta distinción: «En la naturaleza orgánica, por lo menos tenemos que vérnoslas con una sucesión de procesos, que, en la medida en que podemos observarlos directamente, se repiten con bastante regularidad dentro de límites bastante amplios. Desde Aristóteles, las especies de organismos en general han continuado siendo las mismas. Por lo contrario, en la historia de la sociedad, la repetición de las situaciones es la excepción y no la regla...» (*Anti-Dühring*, trad. al francés por Bottigelli, París, 1950, págs. 121-22).

(*Kreislauf*). No hay nada nuevo bajo el sol. Pero cuando se trata del sol espiritual, la situación es distinta. Su marcha y su movimiento no son una repetición de sí mismos; por lo contrario, el cambiante aspecto que el espíritu se da, en la forma de figuras siempre nuevas, es esencialmente progreso (*Fortschreiten*).[42]

La vida pierde lo que gana la máquina. Un Estado que funcione como un reloj bien aceitado puede parecer sólido: en realidad, está agonizando.[43]
Un método filosófico que consista en la aplicación mecánica de un principio pierde lo esencial de su objeto, cuyos procesos originales desconoce. Se reduce así a «la repetición informe de lo Idéntico, que simplemente se aplica desde el exterior a diferentes materiales, y obtiene de ese modo una irritante apariencia de diversidad».[44] Por otra parte, este formalismo se reduce a un «truco», «pero cuando se conoce bien el truco, su repetición es tan insoportable como la de un juego de prestidigitación una vez que se ha descubierto su secreto».[45]
Y si Hegel desecha la «progresión hasta el infinito» no es únicamente porque la cree insostenible, sino también porque, en los modelos que se ofrecen de ella, «no es más que una repetición monótona, una alternación fastidiosa, siempre igual, de lo Finito y lo Infinito».[46]
En el hombre, el mecanismo y la repetición adoptan a menudo la fisonomía odiosa de la rutina y el hábito: el hábito «en el cual ya no hay vida».[47] Como veremos, Hegel afirmará que el hábito es una de las causas del dogmatismo que reprueba. Pero, por otra parte, es una característica que le desagrada en sí misma.
En una misiva escribe que el mérito principal de la Revolución es haber liberado a los franceses «del temor a la muerte y de la vida rutinaria (*Gewohnheitsleben*)».[48] Y, después de esta liberación, ellos mismos incitan violentamente a todos los que se muestran incapaces de alcanzar esa emancipación. En una carta de 1806, en que relata a su amigo Frommann uno de sus viajes a Bamberg, dice, no sin cierta amargura:

A lo largo del camino me he fatigado de oír elogios a los franceses: por doquier han ahorrado a la gente el fastidio de utilizar día tras día un poco de su grano, de su paja, de su heno y otros artículos

42 *Die Vernunft*, pág. 70. Véase también la pág. 35.
43 *Ibíd.*, págs. 68-69.
44 *Phénoménologie*, t. I, pág. 15.
45 *Ibíd.*, pág. 44.
46 Glockner, ed., *Wissenschaft del Logik*, en *Werke*, t. IV, pág. 164, trad. al francés por Jankélévitch, t. I, pág. 144.
47 *Die Vernunft*, pág. 68.
48 Carta a Zellman, en *Briefe*, t. I, pág. 138.

domésticos, y de repetir constantemente los mismos actos. Lo que este pueblo lento hubiera hecho en años y días, los franceses lo realizaron en un solo día. Pero como no es bueno que el hombre no tenga nada que hacer, le han dejado la posibilidad de reconstruir sus casas y de instalarlas, así, con criterio más moderno.[49]

El espíritu muere en las repeticiones. Si vive, jamás descansa: *er ist nie in Ruhe*.[50] El espíritu no se deja aprisionar mucho tiempo en la trama de sus cristalizaciones.
En la *Filosofía de la historia* no abandona esta posición. Por lo contrario, su texto confirma que

un estado de cosas que es necesario aceptar como algo absolutamente realizado, y de lo cual debe gozarse como tal; un estado de cosas en que todo está calculado de antemano —en especial la educación y los procedimientos para acostumbrar a ese estado de cosas a la gente, y para convertirlo en una segunda naturaleza—: todo esto repugna de modo general a la naturaleza del espíritu, que tiene por objeto a la vida existente y que consiste en una tendencia infinita y una actividad destinada a modificarla.[51]

Hegel no desea ni una mecanización de la vida social ni una paralización de la historia. Pero no puede albergar la esperanza de grandes innovaciones en una Europa que envejece. De modo que orienta hacia otras regiones el curso de la historia. Cita complacido la exclamación decepcionada de Napoleón: «¡Esta vieja Europa me aburre!». Y la comenta, e imagina que en adelante la historia se refugiará en América, y hacia esta dirige los ojos de «los que se aburren con las históricas salas de armas de la vieja Europa».[52]
¿En qué sueñan los viejos filósofos? En nuevos senderos, tierras vírgenes, aventuras inauditas, el Nuevo Mundo:

No podemos representarnos las epopeyas del porvenir más que como la victoria futura de la viviente racionalidad americana sobre el encarcelamiento (*¡Einkerkerung!*) en una medida y una particularización que se suceden hasta el infinito. Pues en Europa cada

49 *Briefe*, t. I, págs. 128-29.
50 *Phénoménologie*, t. I, pág. 12. Se hallará la misma expresión en la página 161, entre otras.
51 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 274. Véase la trad. al francés por Gibelin (modificada), págs. 187-88. Para un pueblo, el hábito es [cosa] mortal: «Vive complaciéndose en la meta alcanzada, cae en el hábito, donde ya no hay vida, y así marcha hacia su muerte natural» (*Die Vernunft*, pág. 68). Acerca de este tema, véase el capítulo consagrado a Rabaut en nuestro libro *Hegel secret* (*Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*).
52 *Die Vernunft*, págs. 209-10.

pueblo está ahora limitado por los demás, y no puede iniciar por sí mismo ninguna guerra con otra nación europea. Si ahora se quiere abandonar Europa (*über Europa hinausschicken*), solo es posible orientarse hacia América.[53]

S. Jankélévitch ha ofrecido de una parte de este pasaje una traducción que, aunque audaz en su síntesis, es fiel a la inspiración del autor: «*Si l'on veut s'évader de la prison européenne, ce ne peut être que dans la direction de l'Amérique*».[54]
Aquí tenemos la palabra definitiva de Hegel acerca de un Estado consolidado, bien ajustado, conservador: *una cárcel.*

El riesgo

Pero el espíritu se evade siempre. Después de cada instante de descuido, reacciona, abandona todo lo que se le aparecía como «un ser o una esencia sólida y estable», y evita el estancamiento en «una zona de reposo que conoce muy bien».[55]
El camino de la conciencia individual, como el de la historia, pasa por la inquietud, la angustia y la desesperación.[56] ¿Qué hombre, entre todos, simboliza mejor la actividad humana? El marino. El mar le promete todos los riesgos, sobre todo en la época de Hegel: naufragio y deriva, confiscación y captura, muerte y ruina.[57]
Sin duda, Hegel no ignora ni descuida las torturas del pensamiento. Se lo recuerda a Windischmann, que le había confiado sus propias inquietudes:

53 Bassenge, ed., *Aesthetik*, Berlín, 1955, pág. 956.
54 *Esthétique*, trad. al francés por S. Jankélévitch, t. III, 2ª parte, pág. 114.
55 *Phénoménologie*, t. I, pág. 42.
56 *Ibíd.*, pág. 71.
57 En el prólogo a la *Filosofía de la historia*, Hegel concede un lugar significativo a este tema: «El mar es lo ilimitado, y no tolera que uno se encierre tranquilamente en las ciudades, como ocurre en la región continental. La campiña, la llanura fijan el hombre al suelo; y a causa de esto él se somete a una multitud de ataduras. Pero el mar lo impulsa a franquear estos círculos limitados. El mar despierta el coraje, invita al hombre a realizar conquistas, a la rapiña, pero también al beneficio y la ganancia. El trabajo de adquisición se relaciona con esta particularidad de los fines que se denomina necesidad. El trabajo que se realiza para satisfacer esta necesidad acarrea la consecuencia de que los individuos se encierran en este círculo de beneficio. Pero si el beneficio los lleva al mar, la relación cambia. Quienes surcan los mares quieren y pueden realizar ganancias, quieren y pueden beneficiarse. Pero el medio implica inmediatamente en sí lo contrario del fin para el cual se lo eligió, es decir que implica el peligro: se invierte de tal modo que quienes recorren el mar ponen precisamente sus vidas y sus bienes en peligro de perderlos. Así, la relación con este medio adquiere cierto carácter valeroso, y otorga al individuo la conciencia de una mayor libertad, de una independencia más amplia. Esto es precisamente lo que eleva la ganancia y el beneficio por encima de sí mismos, y les confiere algo de valeroso y noble...», etc. (*Die Vernunft*, pág. 197).

Conozco por experiencia personal ese estado del alma, o más bien de la razón, en que esta, después de penetrar con interés y con sus presentimientos en un caos de fenómenos, y estar interiormente segura del fin, aún no ha logrado atravesar ese caos ni obtener una visión clara y detallada del conjunto. Durante algunos años padecí tal hipocondría, al extremo de perder mis fuerzas; es indudable que todos los hombres llegan a este punto crítico de su vida, el momento sombrío de la contracción de su ser, cuando cada cual se ve obligado a atravesar el estrecho y apretado pasaje y se siente fortificado y confirmado en su certeza de sí mismo, en su certeza de la vida corriente y cotidiana y, si es incapaz de satisfacerse con esta última, en su certeza de una existencia interior más noble.[58]

Como puede verse, aquel a quien Hölderlin, en Francfort, creía un «tranquilo hombre de raciocinio», no siempre se mantenía imperturbable.
En la última parte de su vida, ya no describirá el camino de la filosofía como una vía regia sino como un recorrido incierto. Hace mucho que se ha afirmado la doctrina del Saber absoluto, el supuesto «sistema» de Hegel ha sido completado y parece desarrollarse mecánicamente, en forma de consecuencias previstas. Algunos creen ver en todo ello un orden acompasado, una realización en la seguridad, y aun el efecto de una somnolencia.
Sin embargo, véase de qué modo en 1818 Hegel inicia a sus oyentes en el esfuerzo filosófico: afirma que para filosofar no solo es necesario «haber perdido la vista y el oído»[59] sino también abandonar todos «los puntos de apoyo» (*Stützpunkte*), todos los hábitos y prejuicios, y hasta el «buen sentido común», que en verdad no carece de valor cuando se aplica a ciertos dominios, pero que no basta en el campo de la filosofía.
El intento filosófico desemboca entonces en una gran aventura:

La decisión de filosofar se arroja en el ámbito del pensamiento puro (el pensamiento está a solas consigo mismo), se arroja en él *como en un océano sin orillas*; desaparecieron los colores abigarrados y los puntos de apoyo, y se extinguieron las luces que suelen enviarnos señales amistosas. Solo brilla *una* estrella, la estrella interior del espíritu; es la *estrella polar*. Pero es natural que un cierto *estremecimiento de horror* conmueva al espíritu que está completamente a solas consigo mismo: *todavía no se sabe con qué se tropezará, qué dirección habrá de tomarse*. Entre las cosas que desaparecieron, hay muchas a las cuales de ningún modo querría-

58 *Briefe*, t. I, pág. 314. Véase la *Correspondance*, trad. al francés por J. Carrère (ligeramente modificada), t. I, págs. 281-82.
59 Véase la expresión alemana *dabei verging mir Hören und Sehen* («me sentí totalmente aturdido»).

mos renunciar, y en esta soledad *aún no han sido restablecidas*, y no se tiene la certeza de volver a hallarlas, la certeza de recuperarlas.
A menudo incluimos esta situación, esta *incertidumbre*, esta inseguridad, este vaivén de todas las cosas, en el concepto que expresamos con las palabras *no comprender* (. . .) Lo que comprendemos más fácilmente es lo que se adapta de modo inmediato a nuestra vida y a nuestro círculo de pensamientos habituales. [60]

¡Qué invitación a un áspero viaje intelectual! Sin embargo, los tormentos de la vida espiritual no ocultan a los ojos de Hegel las dificultades de la existencia concreta. Por lo contrario. Hegel no se constriñe al drama subjetivo, que ocasionalmente puede conciliarse con una vida muelle. Avizora peligros más reales: los húsares que surgen de improviso, sable en mano.
Quizá no teme la organización de un mundo menos peligroso, y seguramente acepta colaborar con los esfuerzos de todos para alejar o aliviar las amenazas que pesan sobre el hombre. Pero sabe que en sí mismo el riesgo no desaparecerá, y lo acepta.

El hastío

¿El hastío marchitará un mundo desprovisto de riesgos? A Hegel no le agrada el hastío. Exige un espectáculo interesante, colorido, vivaz. Si la escena languidece y se desdibuja, él bosteza y se marcha, sin más comentarios.
Quizá no se haya insistido suficientemente en que el hastío —y la vulgaridad que lo engendra— adquieren en la filosofía de Hegel una función de sorprendente dignidad. ¡El hastío adquiere la categoría de criterio de verdad!
El veredicto de hastío cae sobre los acusados como una cuchilla. Pueden perdonarse a un régimen político muchos defectos, y aun ciertos vicios. ¡Pero si provoca hastío, carece de salvación! ¿En qué se ve que un pueblo muere, condenado por la historia? En el hecho de que su existencia se convierte en «una nulidad política, y fuente de hastío»: [61] « La frivolidad y el hastío que invaden lo que aún perdura» [62] revelan la profunda corrupción de un mundo próximo a desaparecer.
Pero el hastío, que degrada a pueblos y a Estados, señala también la indignidad o la decrepitud de las ideas y las doctrinas. El

60 Hoffmeister, ed., *Berliner Schriften*, Hamburgo, 1956, págs. 18-20 (discurso inaugural en la cátedra de filosofía de la Universidad de Berlín).
61 *Die Vernunft*, pág. 69.
62 *Phénoménologie*, t. I, pág. 12.

formalismo y el esquematismo nos desalientan por sus repeticiones «irritantes».[63] Cuando una filosofía fatiga, es seguro que muy pronto morirá. He aquí de qué modo Hegel justifica su condena del estoicismo:

Las expresiones universales de lo verdadero y del bien, de sabiduría y virtud, en las que el estoicismo debe detenerse inevitablemente, sin duda son, en general, edificantes, pero como, de hecho, no permiten ningún desarrollo del contenido, no tardan en provocar hastío.[64]

De ahí que Hegel abandone sin más trámites este objeto de meditación.
Y si rechaza la filosofía del barón de Holbach, ¿no es sobre todo a causa del hastío provocado por el *Sistema de la Naturaleza*, su mecanismo desprovisto de vida y sus generalizaciones esquemáticas?[65]
La verdadera historia disipa el hastío, y el filósofo de la historia nos aconseja no detenernos en lo afligente o lo fatigoso. ¡Es inútil cultivar la melancolía! Cuando la historia nos brinda un espectáculo desolador, cuando nos ofrece las ruinas dolorosas de lo que fue bello y grande, entonces —así lo recomienda Hegel—, recordemos que «no hay nada que hacer», rechacemos «el hastío que puede originarse en este cavilar acerca de la aflicción», y retornemos «a nuestro sentimiento de la vida, a la presencia de nuestros fines y de lo que nos interesa, las cosas que no exigen aflicción por el pasado sino nuestra propia actividad».[66]
Los pueblos que se hastían no por eso tienen más historia que los pueblos felices, y por otra parte son a menudo los mismos. Algunas formas de felicidad se confunden con el sopor.
Se ha descubierto entre los escritos de juventud de Hegel un texto extraño, redactado en un francés bastante correcto. Expresa con vivacidad y colorido esta convicción permanente del filósofo: los pueblos auténticamente históricos y atractivos son los que crean movidos por el entusiasmo, los que afrontan el riesgo y rehúsan la inacción y el hastío. Un general de 1793 habría podido pronunciar estas palabras, cuya cita integral ofrecemos:

Durante la monarquía, el pueblo fue un poder activo sólo en el momento del combate. Como si fuese un ejército asalariado, debía mantener las filas lo mismo en el fuego del combate que después de la victoria, siempre obligado a conservarse en obediencia perfecta. La experiencia nos acostumbró a ver cómo una masa de

63 *Ibid.*, pág. 15.
64 *Ibid.*, pág. 171.
65 Glockner, ed., *Geschichte der Philosophie*, t. XIX, pág. 519.
66 *Die Vernunft*, pág. 80.

hombres armados entraba, a una voz de orden, en la furia organizada de la matanza y en los azares de la muerte y de la vida, retornando nuevamente a la calma ante otra voz de orden. Se le reclamó lo mismo a un pueblo que se armó por su propio esfuerzo. La voz de orden era la libertad; el enemigo, la tiranía; el comando en jefe, una Constitución; la subordinación, la obediencia a sus representantes. Pero hay mucha diferencia entre la pasividad de la subordinación militar y el impulso de una insurrección, entre la obediencia a la orden de un general y la llama del entusiasmo que la libertad insufla en todas las venas de un ser vivo. Por esta llama sagrada, que ponía en tensión todos los nervios, por ella y para gozar de ella esos nervios se habían puesto en tensión. Estos esfuerzos son los goces de la libertad, y queréis que se renuncie a ellos; estas ocupaciones, esta actividad en beneficio de la cosa pública, este interés es el agente, ¿y queréis que el pueblo se entregue aún a la inacción y al hastío? [67]

A esta renovación, a esta exaltación, a esta devoción a «la cosa pública» —Hegel la denominará en alemán *die allgemeine Sache*—, a este alegre fervor revolucionario, puede oponerse el cuadro del «goce apacible», la paz del sometimiento, esbozado muchas veces por Hegel. Recordemos, por ejemplo, su descripción de la *pax romana*, en la desdicha del Imperio Romano:

Esta particularización (...) desprovista de vida, en este hastío del mundo, mientras por doquier en el mundo civilizado reinaba la paz... [68]

En su discurso de homenaje a la Confesión de Augsburgo, pronunciado en 1831, reprochará a Carlos V, protector del Papa, haber tratado «de restaurar la paz de la Iglesia, por cierto que en el sentido de restablecer la antigua servidumbre». [69]
No formulará opiniones más favorables acerca de la «paz» de la Santa Alianza. [70]
Todos los remedios le parecen buenos contra el hastío. Lo que interesa a Hegel en la historia son los momentos en que, después de un período de opaco servicio cotidiano, desprovisto de excitación y alegría, los pueblos deciden repentinamente, en un estado de efervescencia, irse de vacaciones.
Acecha la aparición de la novedad, espera día tras día, impaciente, las noticias, pues «la lectura de los periódicos es una suerte de plegaria matutina realista»,[71] la única que jamás dejó de hacer.

67 *Dokumente*, pág. 276.
68 *Ibid.*, pág. 318.
69 *Berliner Schriften*, pág. 37.
70 Glockner, ed., *Rechtsphilosophie*, párr. 324, nota, t. VII, págs. 435-36.
71 *Dokumente*, pág. 360.

En Berlín, Hegel lee todos los periódicos —alemanes, franceses e ingleses— y conserva extractos de ellos. En sus últimos años lo visita a menudo su discípulo y amigo Gans, que interrumpe el almuerzo de Hegel expresamente para comentar con él las últimas informaciones.[72]
Su interés por la historia alimenta su pasión por la actualidad, por el nacimiento siempre reanudado del mundo.
En 1806 completó su curso de Jena proclamando la eternidad de lo nuevo:

Aquí está, señores, la filosofía especulativa, en el punto que he alcanzado en su elaboración. Considerad esto como un comienzo de la actividad filosófica, que vosotros desarrollaréis. Nos hallamos en una época importante, en una fermentación: el espíritu ha cobrado brusco impulso, se ha desprendido de su figura anterior y ha adquirido otra nueva. Toda la masa de las representaciones anteriores, de los conceptos, y todos los vínculos del mundo se han disuelto y se desdibujan como visiones de ensueño. Se prepara una nueva aparición del Espíritu. La filosofía debe sobre todo saludar su aparición y reconocerlo, mientras que otros, que lo resisten sin éxito, permanecen sujetos al pasado, y el grupo más numeroso constituye la masa de su aparición sin cobrar conciencia de ello. Pero la filosofía, que lo reconoce como lo Eterno, debe rendirle homenaje...[73]

Veinticinco años más tarde, las últimas palabras de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* ratificarán este juicio juvenil:

...lo que ha ocurrido y lo que ocurre cotidianamente no solo no está fuera de Dios, sino que aun puede afirmarse que es esencialmente su propia obra.[74]

Pensar la vida

Hegel ha querido pensar la vida. Ese deseo se originaba en una privación: el pensamiento teórico manifestaba, sobre todo en su época, un desacuerdo profundo con la vida. Los intelectuales devanaban la madeja de sus pensamientos aparentemente intemporales, desmentidos día tras día por la Revolución Francesa. Era necesario que la inteligencia dejase de ignorar la existencia histórica.
La Revolución Francesa proponía los problemas. Jamás se estimará

72 Véase Karl Hegel, *Leben und Erinnerungen*, Leipzig, 1900, pág. 10.
73 Curso dictado el 18 de septiembre de 1806, en *Dokumente*, pág. 352.
74 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 569; trad. al francés por Gibelin, pág. 409.

lo suficiente su influencia sobre el pensamiento de Hegel, pues ella mostraba lo que otras épocas habían disimulado, el acontecimiento revolucionario propiamente dicho, el vuelco brusco y violento de las relaciones sociales y políticas establecidas.

Hegel se asombrará ante esta contradicción: las ideas y los sentimientos consagrados, las instituciones que los encarnan, las murallas que los protegen, se derrumban bruscamente, mientras la mayoría de los testigos continúan creyendo en su invulnerabilidad y su eternidad. Entre el polvo de las demoliciones, aún se demuestra racionalmente la perennidad de los edificios, y a veces son los mismos individuos quienes esgrimen la piqueta del demoledor y la retórica del conservador.

Hegel saldrá al encuentro de esta dificultad: ¿De dónde proviene la discrepancia del pensamiento y la vida, el retraso excesivo de aquel respecto de esta? ¿Cómo reducir esa distancia y lograr una reconciliación?

Será necesario crear un nuevo modo de pensamiento, que pueda librarnos a tiempo de las representaciones y los significados que la vida abandonó y que la historia ha superado. Y, ante todo, convendrá explicar este abandono.

En su juventud, Hegel realizó una especie de condensación de esta problemática, así como de las soluciones que él mismo esbozó, en nociones nuevas, ricas y complejas, como la *positividad*, el *destino*, la *alienación*.[75]

Caballero del pensamiento histórico, se opuso a todas las formas perceptibles de dogmatismo, decidido a imponer el triunfo de la vida sobre los pensamientos caducos.[76]

Por nuestra parte, nos proponemos demostrar que esta orientación espiritual, cuyo predominio en los trabajos de juventud de Hegel nadie discute, perdura en los trabajos de la madurez más de lo que puede creerse. Y aun, en las *Lecciones* de Berlín, en ciertos aspectos, se afirma más radicalmente.

Pero ya desde los primeros escritos Hegel realizó el inventario de las diferentes formas de la vida, trató de alcanzar la fuente de esta creación incesante y de revelar a esta infatigable dispensadora de lo nuevo, lo variado y lo imprevisto. No la veía realizarse totalmente en ninguna de sus figuras particulares, y con el fin de aprehenderla se proponía despojarla de todas las deformaciones y limitaciones impuestas por la particularidad.

Este proyecto inspira casi todos los trabajos del joven Hegel, y llega a formularlo casi exactamente como lo acabamos de hacer, aunque en un contexto un tanto ambiguo:

75 El estudio de J. Hyppolite *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (París, 1948) explica claramente estas ideas.

76 Acerca de este punto, véase el artículo del mismo autor «Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna», en *Etudes sur Marx et Hegel*, París, 1955.

Pensar la vida pura es tarea que consiste en dejar a un lado todos los actos, todo lo que el hombre era o será (...) Esta realidad pura es la fuente de toda vida particularizada, de todo instinto y toda acción.[77]

Un programa de este carácter encierra graves peligros: incita a *realizar* el producto de la abstracción que él mismo alienta. Hegel no evitará esta asechanza. Quien quiere salvar la vida a veces la pierde. Concebirá la «vida pura» como existente fuera de todas sus modalidades concretas, muy pronto la denominará *Begriff*, y no dejará de ver en este *Begriff* la causa o la razón de todas las modalidades concretas.[78] Así, antepondrá la esencia a los existentes, y verá en esta esencia la existencia verdadera, de la cual despojará hasta cierto punto a estos existentes. La naturaleza ya no será para él más que un «cadáver profanado»,[79] porque habrá hipostasiado la «vida pura».
La vida, el espíritu, el concepto usurparán el papel de principio, de razón, de fuente, y los existentes palidecerán ante estas esencias deslumbradoras. Esta operación especulativa asume la responsabilidad de lo que queda de dogmatismo en Hegel.
Pero este dogmatismo, parcial y relativo, es el reverso de la medalla, y no debe inducirnos a olvidar el anverso luminoso.
Sin duda, es una abstracción: pero por lo menos es la abstracción de la vida. No negamos que es la realización ilegítima de una abstracción: pero Hegel realiza prodigios intelectuales para mantener la vida en esta abstracción. Es muy a menudo él mismo quien nos ayuda a olvidar la alquimia especulativa; y entonces, huyendo de los morteros y las retortas donde se pretendía encerrarla, irrumpe la vida, frágil e invulnerable, ese frenesí que Goethe compara con el tumulto del mar:

¡En el torrente de la vida, en la tempestad de la acción,
me alzo y vuelvo a caer,
avanzo y retrocedo!
Cuna y tumba
  océano eterno
cambiante trama
vida ardiente—
así trabajo en el oficio ruidoso del Tiempo,
y entretejo el ropaje viviente de la divinidad.[80]

77 Nohl, págs. 302-03. Véase la trad. al francés por J. Martin, págs. 76-77.
78 Acerca de este punto, véase el estudio de Jean Wahl «Sur la formation de la théorie hégélienne de la notion», en *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, 2ª ed., 1951, y sobre todo las págs. 160-61.
79 *Dokumente*, pág. 318.
80 Goethe, *Fausto*, ♣ I, «La noche».

Tal el carácter de la espontaneidad infinitamente creadora. Se manifiesta difícilmente en la naturaleza, «que no alcanza a realizar el concepto», pero se despliega en la historia humana, su verdadero dominio. J. Hyppolite lo subraya: «La experiencia fundamental del hegelianismo es la experiencia de las relaciones espirituales y de su devenir». [81]

Antes del hegelianismo, ninguna filosofía había logrado seguir tan de cerca a la vida, en sus esfuerzos y sus vacilaciones, en sus dolores y en sus triunfos, y en su obra maestra, la historia.

81 «Vie et prise de conscience de la vie...», *op. cit.*, pág. 28.

2. El dogma

¡Guerra eterna al dogma! Hegel, *Eleusis.*

Las ideas nuevas se degradan al nivel de dogmas, los actos se convierten en cosas, la historia se atasca y el pasado nos abandona. Hegel se encarniza en explicar este destino, se ingenia para que no se pierda nada de su complejidad.
¡Riesgoso intento! En esa empresa, ¿no amenaza el peligro de incurrir en un dogmatismo antidogmático, de pintar con colores uniformemente sombríos el dogma? En todo caso, si careciese completamente de mérito, ¿cómo puede nacer y arraigar? El peor de los dogmatismos sería combatirlo brutalmente, sin explicar su existencia y su resistencia.
Es indudable que en sus formas típicas exhibe una absoluta incapacidad de respetar la espontaneidad de la vida, de coincidir con su expansión histórica. Cuando nos arrojamos a la corriente de la existencia, se disipa como una pesadilla de la razón.
Pero Hegel verá en el dogma —por lo menos en el dogma naciente— un momento necesario de la vida. No determinará dogmáticamente el momento en que toda idea se petrifica, pero mostrará la infinita diversidad de las situaciones en que se realiza dicha mutación, y la multiplicidad de modificaciones gracias a las cuales el dogma, en los diferentes grados de su esclerosis, puede ser reasimilado por la vida.

La fórmula

El pensamiento se encuentra amenazado desde el momento mismo de su despertar, cuando se separa de la existencia inmediata y toma respecto de esta una distancia que luego nunca podrá salvar totalmente.
Sin duda, la intuición pretende suprimir esta distancia y realizar una fusión total con lo existente. Pero esta fusión no es en realidad más que «la noche, en que todos los gatos son pardos», y no un verdadero conocimiento, que no podría ser inmediato. Por otra parte, conserva un mísero carácter inexpresable.
Para Hegel, el pensamiento auténtico no se encierra en sí mismo; actúa, se expresa en obras, se formula. Si no hay lenguaje, no existe pensamiento. Un alma que no habla pierde su condición

de alma, y una persona se define como la totalidad de sus actos.[1] Si rehúsa comprometerse en las determinaciones concretas de la existencia objetiva, la conciencia «se convierte en una infortunada alma bella, como suele llamársela, su luz se apaga poco a poco, y se desvanece como un vapor informe que se disuelve en el aire».[2]

Cree que así escapará a todas las limitaciones y se conservará pura, pero aquí la mayor inocencia confluye con el más grave error:[3]

Carece de la fuerza necesaria para alienarse, la fuerza de hacer de sí misma una cosa y soportar el ser...[4]

Sin embargo, si la conciencia no siempre sostiene al ser, el ser no siempre sostiene a la conciencia. La exteriorización se trueca fácilmente en alienación, necesaria pero, a la larga, peligrosa. El pensamiento construye descansos, refugios y plazas fuertes: pero desgraciadamente las ciudadelas del pensamiento se transforman a menudo en las cárceles donde languidece.
Esta inversión nefasta proviene de una formulación mal dirigida. Marx denunciará en el capitalismo una subordinación del hombre a los productos del trabajo, y reclamará la sustitución del «orden de las cosas muertas» por un orden de la humanidad libre.[5] Por su parte, Hegel percibe ya una causa de servidumbre en la formulación del pensamiento, que instaura un orden con palabras muertas. No solo el dinero mata al espíritu: la letra también.

1 Glockner, ed., *Philosophie des Rechts*, ♣ pág. 124; t. VIII, pág. 166; trad. al francés por Kaan, pág. 109.
2 *Phénoménologie*, t. II, pág. 189.
3 Nohl, pág. 286.
4 *Phénoménologie*, t. II, pág. 189.
5 *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Francfort, 1937, t. I, 1º, 1, pág. 564. Marx explicará que «en la sociedad burguesa, el trabajo viviente no es más que un medio de acrecentar el trabajo acumulado (...) el pasado domina por lo tanto al presente (...) el capital es independiente y personal, mientras que el individuo que trabaja no tiene independencia ni personalidad» (*Manifeste communiste*, ♣ París, 1954, pág. 43).
En este sentido, recordemos que Hegel no explica mediante el interés de clase el dominio del pasado sobre el presente y el imperio del dogma sobre la vida. Sin embargo, señalemos que observará episódicamente una causa adventicia del dogma y del rechazo de la novedad en la «sed de dominio» y el egoísmo de los sacerdotes, los feudales y los «recaudadores de impuestos» (Nohl, *passim*), en los privilegios de la «clase dominante» (*Berliner Schriften*, pág. 480 y también pág. 482), en la ceguera de los gobiernos, servidores de los privilegiados (Glockner, ed., *Geschichte der Philosophie*, t. XVIII, pág. 277, e *idem*, *Philosophie der Geschichte*, pág. 557; trad. al francés por Gibelin, pág. 401).
Más exactamente, establecerá un estrecho vínculo entre el dogmatismo del pensamiento y el despotismo político (Glockner, ed., *Geschichte der Philosophie*, t. XVIII, págs. 426-27). Acerca de la violencia, auxiliar de la tiranía y del dogmatismo, véase el Discurso en honor de la Confesión de Augsburgo, en *Berliner Schriften*, pág. 43.

En sus escritos de juventud insiste, con obstinación un poco fatigosa, en esta oposición entre el espíritu y la letra. Experimenta horror ante el culto, y aun ante el simple respeto a la *Buchstabe*. Para que a sus ojos un hombre se descalifique, es suficiente que parezca «prisionero de la letra» (*An Buchstaben gebunden*).[6]
Hegel evoca con agrado el combate que otrora sostuvo Lessing en el mismo sentido, y la hermosa fórmula antifórmula que pronuncia Nathan el Sabio:

> quiere (...) la verdad. ¿La verdad? Y la quiere también (...) tan desnuda, tan brillante (...) ¡como si la verdad fuese una moneda![7]

Sin obstante, para Hegel la verdad no es una moneda acuñada de una vez para siempre. Rechaza las fórmulas definitivas, y así, en la *Filosofía de la historia*, confirma que «para los luteranos, la verdad no es una cosa prefijada».[8]
Esta desconfianza hacia la expresión cristalizada explica su preferencia por la palabra, pese a la obligación que a menudo se impone a sí mismo de confiar el pensamiento a la forma escrita. Indudablemente, conviene la permanencia de lo escrito, ¡pero es mucho más valioso el impulso de las palabras! Con respecto a la historia, Hegel concierta algo así como un compromiso: en este dominio, los mejores escritos conservan el recuerdo de lo que solo quería ser, inicialmente, palabra viva: los discursos de los grandes hombres.[9]
Unicamente la palabra cambiante, cálida, impide que la democracia adquiera un carácter formal y se adormezca en «un mar de papeleríos».[10]
En literatura, y desde ese punto de vista, los diálogos cobran a sus ojos un valor excepcional. Hegel se complace particularmente en ellos, y le interesan sobre todo los que atacan el dogmatismo y por eso mismo manifiestan aún mayor vivacidad, tanto por la forma cuanto por el contenido: los diálogos de Diderot y de Galiani.[11]
La sospecha de Hegel gravita sobre el elemento de todas las formulaciones: la palabra. Y en especial sobre la palabra extranjera, cuyo significado sucinto obtenemos gracias a las definiciones muertas de los diccionarios. Ya es bastante con que seamos en extremo incapaces para utilizar y dominar nuestra propia lengua:

6 Stahl, pág. 106.
7 Lessing, *Nathan der Weise*, Stuttgart: ed. Reclam, 1959, pág. 67; trad. al francés por R. Pitrou, París, 1954, pág. 153.
8 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 524; trad. al francés por Gibelin, pág. 377.
9 *Die Vernunft*, págs. 7-8.
10 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 333.
11 *Berliner Schriften*, pág. 216.

Alimentamos en esto un respeto ciego hacia la tradición.[12]

Hegel alza contra el idioma establecido el estandarte de la rebeldía dialéctica. En esta esfera, no respeta ninguna situación establecida, y, por ejemplo, no se deja impresionar por la terminología kantiana y su aparente rigor: ¡detrás de esas frases y esas palabras pomposas solo hay pensamientos por demás trillados![13] ¡Debemos impedir que las palabras impongan su finitud a la infinitud de los conceptos! En la *Ciencia de la lógica*, Hegel proclamará con energía que no hay pensamiento sin lenguaje, pero también que no todos los lenguajes se elevan al mismo nivel de pensamiento,[14] y que todos deben ser recobrados por este pensamiento. Cree que, en este sentido, la lengua alemana es

superior a muchos otros idiomas modernos; además, muchas de sus palabras exhiben la particularidad de que poseen significados no solo distintos, sino contrarios, hecho que ciertamente es un signo del espíritu especulativo de la lengua: tal vez para el pensamiento es motivo de regocijo hallarse en presencia de tales palabras, en las que existe una unión de contrarios que, como resultado de la especulación, puede parecer absurda al entendimiento, mientras que este de ningún modo se siente herido por la manera ingenua en que los significados contrarios se reúnen lexicográficamente en una sola y misma palabra. Además, la filosofía no necesita ninguna terminología especial.[15]

A partir de 1821, Hegel no publicó ninguna gran obra original. Sin embargo, no carecía de elementos, como lo demuestran sus cursos. Es indudable que diferentes motivos determinaron esa situación. Por nuestra parte, creemos que la repugnancia de Hegel hacia la materia escrita, que fija el pensamiento, representó también un papel. En cada desarrollo de sus cursos, que abarcaban dos años, Hegel incorporaba cambios, modificaciones e innumerables rectificaciones de las versiones anteriores, sobre todo en relación con la filosofía de la historia. La impresión y la publicación de los trabajos lo habrían privado de esta libertad.

12 *Dokumente*, pág. 340. Observamos el defecto del cual Hegel se queja aquí, pues se relaciona con todas las formas y todas las causas del dogmatismo: «Esta terminología extraña (...) se convierte en grave mal, pues transforma en algo inmovilizado y *cristalizado* los conceptos que en sí mismos son *movimiento*. Así, el espíritu y la vida de la cosa misma (*die Sache selbst*) desaparecen, y la filosofía se rebaja a un *formalismo vacío*. Luego, nada más fácil que incorporar ese formalismo, y hallar en él materia para la charla».
13 *Ibid.*, pág. 341.
14 ¡En este sentido, afirmará que la lengua china favorece el dogmatismo!
15 *Wissenschaft der Logik*, en Glockner, ed., *Werke*, t. IV, págs. 21-22; trad. al francés por Jankélévitch, t. I, págs. 12-13.

El pensamiento modifica incansablemente sus expresiones, que son la materia prima de los nuevos trabajos. Siempre es posible interpretar dogmáticamente un lenguaje, pero siempre debe entenderse dialécticamente el de Hegel. El filósofo formula claras exhortaciones en el sentido de que jamás debemos interpretar al pie de la letra una fórmula. No se trata de manipular sus obras como si fuesen vasos de delicada porcelana.

El aislamiento

La formulación implica una separación. La obra, el discurso y el individuo aparecen arrancados a la totalidad de la vida.
En Francia, Bergson ha difundido ideas que Hegel había propuesto mucho antes, pero de un modo un poco distinto: la inteligencia recoge fragmentos de vida, los aísla y los estabiliza.
Esta operación no se realiza en vano, y, al margen de su utilidad pragmática, Hegel insiste sobre todo en su necesidad teórica.
Sin el trabajo de división no podríamos vivir, si vivir es algo más que vegetar; ni pensar, si pensar no se limita simplemente a soñar en el vacío. No hay pensamiento ni vida sin acción, pero la acción no permite el reposo de su objeto; lo ataca y lo destruye.
La negación activa —la separación, la oposición— es lo que aparta al hombre de la confusión y del entumecimiento de los orígenes. Es difícil representarse ese momento prehistórico de la ruptura, que es al mismo tiempo consecuencia y condición de un rechazo, ese momento de la aparición del hombre en tanto que hombre, ese principio de la historia.
Hegel evoca las correspondientes imágenes míticas, extraídas de la tradición judeocristiana, que a su juicio suministra una ilustración sutil de la realidad. La expulsión del Paraíso terrestre, como consecuencia del pecado original, exhibe los elementos de violencia y catástrofe que caracterizan la ruptura y la oposición, y al mismo tiempo la promesa de un feliz punto de partida: *o felix culpa!*
Pero quizá porque el pecado original implica una iniciativa muy considerable —y por lo tanto una conciencia ya humana—, quizá también porque se remonta demasiado lejos en la noche de los tiempos y se aleja excesivamente de la historia no legendaria del género humano, Hegel prefiere a veces otro acontecimiento, una catástrofe *natural*: el Diluvio. Gracias a este accidente los hombres rompieron con una naturaleza que abusaba de la confianza que ellos le dispensaban, al mismo tiempo que dispersaba su comunidad puramente instintiva.
A menudo Hegel finge creer que el Diluvio fue un hecho histórico; así, en la *Filosofía de la historia*, cuando se remonta a las más antiguas fechas de la evolución del género humano, lo vemos

preocuparse de que concuerden con las fechas supuestas del Diluvio.[16] La historia del primer imperio conocido, el de China, no debe comenzar antes del Diluvio, de modo que Hegel lo adelanta un poco, a pesar de las indicaciones de la Biblia pero de acuerdo con las de Jean de Müller.
Seguramente recuerda las extrañas reflexiones que acerca de este tema había desarrollado en *El espíritu del cristianismo.*[17] En este texto analiza extensamente las consecuencias del Diluvio, y, entre ellas, «la pérdida del estado de naturaleza»:

El efecto del Diluvio sobre el espíritu de los hombres debió ser el sentimiento de un profundo desgarramiento, una inmensa incredulidad con respecto a la naturaleza.

Hegel distingue dos actitudes contrarias que pudieron adoptar los hombres en esas circunstancias: el renunciamiento y la huida hacia lo ideal, postura personificada por Noé; la lucha y el trabajo, encarnados en Nemrod.[18]
Es evidente que Hegel prefiere la actitud de Nemrod a la de Noé, aunque ve en ella la consagración de una ruptura semejante:

Nemrod no devuelve a los hombres que ahora se han convertido en seres desconfiados, extraños unos a otros y deseosos de dispersarse, los vínculos de una grata sociabilidad en la que cada uno confía en los demás y en la naturaleza; si los mantiene unidos, lo consigue mediante la fuerza.[19]

Y en este punto opone el diluvio de Noé y de Nemrod al diluvio de Deucalión y de Pirra. Estos últimos lograron reconciliarse con los hombres, el mundo y la naturaleza.

16 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 164; trad. al francés por Gibelin, págs. 109-10.
17 Nohl, págs. 243-46; *L'esprit du christianisme et son destin*, ♣ París, 1948; trad. al francés por J. Martin, págs. 3-6.
18 «Para que el hombre pudiese hacer frente a los ataques de la naturaleza, en adelante enemiga, era necesario que la dominase, y como toda cosa no puede ser más que idea o realidad, la más elevada unidad en el dominio no podía ser más que pensada o real. Noé reconstruyó el mundo desgarrado en el ser-pensado; elevó su ideal simplemente pensado a la jerarquía de un Ser, y le puso todas las cosas como lo pensado, es decir, lo dominado (...) Por lo contrario, Nemrod (...) situó la unidad en el hombre, lo elevó a la jerarquía de un ser que hace de todo el resto de lo real algo pensado, es decir lo mata, lo domina; intentó dominar con bastante eficacia a la naturaleza, para que en adelante ella no pudiese convertirse en peligro para el hombre...». Y, a propósito de ese comienzo violento de la historia, Hegel cita a Flavio Josefo: «Nemrod persuadió a los hombres en el sentido de que habían asegurado su felicidad gracias a su propio coraje y a su propia fuerza; así lo cambió todo, y en poco tiempo afirmó un dominio tiránico» (*ibid.*).
19 *Ibid.*

Por el contrario, Hegel descubre en el pueblo judío, según lo muestra la tradición bíblica, al pueblo de la ruptura por excelencia, cuyo destino aparece prefigurado en el de su fundador:

Abraham (...) en su juventud ya había abandonado una patria en compañía de su padre (...) Rompió totalmente con su familia sin que esta lo hubiese ofendido ni expulsado (...) El primer acto en virtud del cual Abraham se convirtió en padre de una nación es una división que desgarra los vínculos de la vida común y del amor.[20]

La causa de las desgracias del pueblo judío es la ruptura de sus relaciones con los restantes pueblos, su menosprecio de los dioses de estos pueblos,[21] el odio a sus vecinos,[22] su «delirio de la separación» (*die Raserei der Absonderung*).[23]
Por supuesto, Hegel encuentra en las leyendas bíblicas nada más que una representación particularmente vivaz y sutil de la realidad, no un conocimiento objetivo. El Diluvio le aporta una imagen válida de los orígenes humanos. Para que los hombres se opongan a la naturaleza, es necesario que sobrevenga algo semejante a un diluvio. Pero es posible que el acontecimiento real haya adoptado formas muy distintas, que ahora no podemos definir con certidumbre: lo que importa es la ruptura con la naturaleza; las modalidades concretas tienen carácter secundario. Respecto de estas últimas, Hegel apenas si formula hipótesis:

Esta separación de los hombres y la naturaleza (al margen del modo de realización, que entre los antiguos alemanes seguramente tuvo que ver con el conocimiento de los productos de un clima más benigno) implica necesariamente el nacimiento del Estado, etcétera.[24]

El aislamiento, la separación individual, acarrean consecuencias nefastas, y a veces Hegel reprochará a Jesús haber cedido también a esta tendencia.[25] Detesta a los individuos que se desentienden de su nación, su época, la sociedad humana; a los individualistas excesivos, y especialmente a quienes se glorían de abandonar el mundo: los monjes, los ascetas, los ermitaños.[26] Sin embargo, el

20 *Ibid.*
21 Nohl, *passim*, y, p. ej., las págs. 148, 359, 377 y 385.
22 Nohl, *passim*, y, p. ej., las págs. 253, 258 y 359. Véase también Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, págs. 261 y 263; trad. al francés por Gibelin, págs. 179-81.
23 Nohl, pág. 148.
24 Nohl, pág. 368.
25 Nohl, *passim*, y, p. ej., las págs. 328, 329, 396, 398-401, etc.
26 Véase, p. ej., Nohl, págs. 31 (Diogène), 207, 227, 396, 398, etc.

error de estos hombres no consiste en irse, sino en negarse a volver.

En efecto, concebida como momento del desarrollo, la soledad es fecunda, y aun indispensable. Todos los grandes hombres se formaron en la soledad.[27] Pero Hegel insiste en ello: abrazaron la soledad para realizar luego una unión más cabal con el grupo humano, la totalidad ética que había suministrado las bases de su cultura.[28]

Lo negativo es el fanatismo de la separación, que engendra un fanatismo de la destrucción. Un solo ser nos asedia, y podría afirmarse que todo está despoblado.

Si el hombre es el ser que se separa, es también el que separa las cosas. El trabajo humano, poder de quebrar y mantener en el aislamiento —el pensamiento humano, poder de definir, de distinguir, de designar—: esto es el contenido de su actividad. El conocimiento —y también el conocimiento histórico— no se reduce a una contemplación pasiva. Hegel subraya muchas veces el carácter indispensable de la separación, la división, la destrucción de lo dado: sin ellas no existirían la vida ni el movimiento.

Ahora bien, ellas dependen de la actividad del entendimiento,[29] y, por lo tanto, quienes prescinden de este retornan a la confusión original, a la falta de diferenciación, al estado de naturaleza y a la animalidad. La conciencia que adhiera a lo inmediato, que lo respete y rehúse destruir la interconexión universal, estableciendo distinciones y formulando definiciones, reniega de sí misma:

Desprecia el entendimiento y la ciencia,
dones supremos de los hombres.
¡Se ha entregado al demonio
y debe marchar hacia el abismo! [30]

27 Moisés: Nohl, pág. 370; Jesús: Nohl, págs. 57, 77, 149 y 368; *Vie de Jésus*, trad. al francés por Rosca, pág. 72.

28 *Die Vernunft*, pág. 113: «Sin duda, todos los grandes hombres se formaron en la soledad, pero solo en la medida en que elaboraron para sí mismos lo que el Estado ya había creado».

29 «Este algo *separado*, esta no-realidad efectiva, es un momento esencial; en efecto, si lo concreto es lo que se mueve, es solo porque se divide y se hace no efectivamente real. La actividad de dividir es la fuerza y el trabajo del *entendimiento*, de la potencia más asombrosa y más grande que pueda concebirse, o más bien de la potencia absoluta. El círculo que reposa en sí, cerrado sobre sí, y que, como sustancia, conserva todos sus momentos, es la relación inmediata, que de ese modo no suscita ningún asombro. Pero que lo accidental como tal, separado de su contorno, lo que está vinculado y es efectivamente real solo en su conexión con otra cosa, obtenga un ser-allí propio y una libertad específica, esto es la potencia prodigiosa de lo negativo, la energía del pensamiento, del puro yo (...) Este poder es idéntico a lo que más adelante hemos denominado sujeto» (*Phénoménologie*, t. I, pág. 29).

30 Goethe, citado por Hegel, en *Phénoménologie*, t. I, pág. 298.

Hegel criticará siempre, y con bastante violencia, a quienes pretendan renunciar a los servicios del entendimiento, a los partidarios de la intuición, del conocimiento por la vía del sentimiento, de los datos inmediatos intactos.[31]
No rechaza la determinación, ni la delimitación ni la estabilización de ambas, sobre todo en la vida cotidiana:

En la vida corriente, el contenido de la conciencia está formado por conocimientos, experiencias, concreciones sensibles, y también pensamientos, principios, en suma, por todo lo que le es dado y vale como un ser o una esencia sólida y estable.[32]

Por desgracia, el entendimiento, colmado de celo intempestivo, tiende a manifestarse incluso en domingo. Será necesario defender contra este ogro prosaico la libertad y la elevación de los «domingos especulativos».[33]
La soledad y la división, provisionalmente útiles, no deben prolongarse demasiado, y sobre todo no deben eternizarse. Ahora bien, el entendimiento no se contenta determinando, y por lo tanto aislando y separando, sino que «mantiene firmemente sus determinaciones».[34] Los dogmas nacen de esta perseverancia de lo constituido, y hay un dogmatismo de la existencia que consiste en una dureza del corazón, obstinado en considerar el hecho como lo Imperecedero, y en negar un perdón que devolvería su movilidad a las actitudes unilaterales y cristalizadas.[35]
Es imposible comprender la historia si se piensa dogmáticamente. El dogmatismo del pensamiento separa los términos que, en su oposición dinámica, forman la vida. Luego, exige que se elija entre ellos: verdadero o falso, bueno o malo, blanco o negro, de modo que la paleta solo tiene dos colores.
Sean cuales fueren la complejidad y el dinamismo de una realidad, le aplica brutalmente el esquema: o esto ... o aquello:

Lo dogmático (*das Dogmatische*), en sentido estricto, consiste entonces en que se mantienen las determinaciones unilaterales del entendimiento, con exclusión de sus opuestos. Se trata, en general, del riguroso *o esto ... o aquello,* y así se dice, por ejemplo, que el mundo es *o* finito *o* infinito, pero solo una de ambas cosas.[36]

31 *Phénoménologie*, t. I, págs. 9-12.
32 *Ibid.*, pág. 42.
33 Acerca del domingo especulativo que recompensa el duro trabajo de la semana, *Berliner Schriften*, pág. 16. Con referencia al buen sentido común que no basta para filosofar, *ibid.*, págs. 18-20.
34 Glockner, ed., *Wissenschaft der Logik*, t. IV, pág. 17; trad. al francés por Jankélévitch, t. I, pág. 8.
35 Véase la dialéctica del mal y de su perdón en *Phénoménologie*, t. II, pág. 190.
36 Von Henning, ed., *Encyclopädie*, t. I, Berlín, 1840, párr. 32, nota, pág.

En estas condiciones, para Hegel,

lo Verdadero y lo Falso pertenecen a esos pensamientos determinados que, desprovistos de movimiento, valen como esencias particulares, de las cuales una está de un lado cuando la otra está en el opuesto, y que se ubican y se aíslan en su rigidez, sin ninguna comunicación entre sí.[37]

La abstracción

El entendimiento realiza un trabajo de abstracción. De lo cual Hegel se regocija como el que más: sin abstracción no hay pensamiento.
Desgraciadamente, esta virtud se trueca con facilidad en su contraria, defecto del cual el propio Hegel no sabe precaverse eficazmente y que, entre muchos, será Marx quien más habrá de reprocharle:

Hegel ha caído en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento, que se concentra en sí mismo, se profundiza en sí mismo, se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto no es para el pensamiento más que el modo de apropiarse lo concreto, de reproducirlo en la forma de un concreto pensado. Pero ese no es, de ningún modo, el proceso de la génesis de lo concreto mismo.[38]

La abstracción especulativa antepone la esencia a los existentes, pese a que en realidad la extrajo de estos, ¡y se ufana de llegar a derivar los existentes de la esencia!
Este traspié de Hegel es tanto menos perdonable cuanto que, en cierto sentido, él conocía su naturaleza y había desnudado sus causas históricas. En este punto, Marx podía tomar armas de Hegel para combatirlo.
En efecto, no hay doctrina contraria, y sobre todo no hay concepción de la historia, a la cual Hegel no haya reprochado que dejase escapar la diversidad de lo concreto real, que quisiese reducirlo todo a una idea abstracta, satisfaciéndose con la unidad

68. Véase también *Encyclopädie*, en Glockner, ed., *Werke*, t. IX, pág. 53, párr. 247, apéndice (no aparece en la edición Lasson).
37 *Phénoménologie*, t. I, pág. 34.
38 Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*,♣ Introducción, trad. al francés por Husson y Badia, París, 1957, pág. 165. Se hallará una crítica más completa de la abstracción especulativa en *La Sainte Famille*,♣ trad. al francés por Molitor (K. Marx, *Œuvres philosophiques*, París, 1927, t. II, págs. 99-104).

inmediata y vacía de un principio. Cuando Marx observa irónicamente que

«el mineralogista cuya ciencia íntegra se limitase a la comprobación de que todos los minerales son en realidad *el* mineral, sería un mineralogista... en su *imaginación*», y que «de este modo no se alcanza una especial *riqueza* de determinación»,[39]

ciertamente no olvida que en este caso repite no solo una idea, sino aun las expresiones de Hegel.[40]
Hegel realiza grandes esfuerzos para evitar el formalismo y el esquematismo que siempre condenó vigorosamente.[41] Su intención es visible, aunque a veces el resultado decepcione.
Pero no se detiene aquí. Está muy próximo a descubrir el mecanismo de la abstracción especulativa, y, si no avanza por el camino que seguirá Marx, por lo menos lo inaugura.
En un pasaje de la *Miseria de la filosofía*, Marx repite, resumiéndola, la crítica de la abstracción especulativa que había desarrollado en *La sagrada familia*. A propósito de Proudhon, observa que muy a menudo el pensador especulativo no se remonta a lo concreto a partir de una abstracción que él mismo elaboró, sino que, por lo contrario, repite, sin criticarlas, las abstracciones que el pasado le ofrece. Parte de abstracciones que sus predecesores elaboraron apoyándose, ellos sí, sobre lo concreto.
Así, afirma Marx, Proudhon no va más allá de los resultados obtenidos por los economistas. Ahora bien, «los materiales de los economistas están representados por la vida activa y actuante de los hombres. Los materiales del señor Proudhon son los dogmas de los economistas».[42]
El mismo Hegel había reprochado al pensamiento abstracto moderno la falta de interés en sus propios orígenes concretos, y en este punto lo había contrapuesto a la cultura antigua, que se alimentaba de la realidad misma. Al describir el poder y la acción del entendimiento que abstrae, señalaba:

Así, lo representado se convierte en propiedad de la pura conciencia de sí; pero esta elevación a la universalidad en general no es aún el proceso completo de la cultura: es tan solo un aspecto de ella. El género de estudio propio de la antigüedad se distinguía del que observamos en los tiempos modernos en que era precisamente el proceso de formación y de cultura de la conciencia natural. Examinando cada parte de su realidad humana

39 *La Sainte Famille*, en *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (*M.E.G.A.*), Berlín, I, 3, 1932, pág. 228.
40 Véase, p. ej., *Phénoménologie*, t. I, págs. 15-16 y 43-44.
41 *Phénoménologie*, t. I, págs. 15-16, 34-35, 45-47, etc.
42 *Misère de la philosophie*, París, 1947, pág. 85.

y experimentando con ella, filosofando sobre todo lo que hallaba, el individuo se formaba en una universalidad íntimamente solidaria de los hechos (*eine durch und durch betätigte Allgemeinheit*). Por lo contrario, en los tiempos modernos el individuo encuentra la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo realizado para aprehenderla y apropiársela es solo la exteriorización de lo interior, privada de mediación, es la formación abreviada de lo universal más que una producción de esto último a partir de lo concreto y de la múltiple variedad del ser-allí.[43]

¡Y en esta ocasión Hegel se quejará de que para el espíritu moderno sea aún más difícil acabar con los pensamientos abstractos consolidados, que para la conciencia antigua triunfar sobre la certidumbre sensible!
En estas condiciones, no es de extrañar que «en el interior de la exposición especulativa, Hegel ofrezca muy a menudo una exposición que es *real*, y que aprehende *la cosa misma* (*die Sache selbst*)», como lo destacó Marx, que agregaba:

Este desarrollo real, dentro del desarrollo especulativo, lleva al lector a tomar como real el desarrollo especulativo y como especulativo el desarrollo real.[44]

De modo que es necesario prestar atención. Pero bastará un poco de vigilancia para distinguir en la obra de Hegel los procesos «reales», y para asignar a las abstracciones el lugar que les corresponde.

La fijación

Rebelais nos dice que las palabras congeladas se vuelven contra quienes las pronunciaron. Están separadas del espíritu y han cristalizado.
Lo fórmula aislada perjudica por su obstinación y su pretensión. Un *dogma* es una *doxa* que se obstina y ensoberbece. Es mortal, pero rehúsa apartarse, e insiste. Su vicio característico es la fijación.
Los exegetas escrupulosos se toman el trabajo de contar el número de apariciones, en la obra de Hegel, de ciertas palabras

43 *Phénoménologie*, t. I, pág. 30. Acerca del edificio de conceptos que la razón ha obtenido «del espíritu del hombre y de la experiencia de los siglos», véase Nohl, pág. 360. Véase también J. Wahl, *Le malheur de la conscience*, pág. 7, nota 1.
44 *La Sainte Famille*, en *M.E.G.A.*, I, 3, pág. 231. Véase Lenin, *Cahiers philosophiques*, París, 1955, pág. 21.

grávidas de sentido, y de calcular la frecuencia de su utilización. Es tarea fecunda, pero delicada: ¡Hegel define los términos con tanta desenvoltura! Además, es empresa a veces arbitraria: cada cual elige sus palabras entre las que Hegel utiliza. Las hay prestigiosas y cortejadas: *Entäusserung, Aufhebung, Dialektik*... Olvidamos algunas, menospreciamos otras. El *Hegel-Lexikon* de Glockner ni siquiera menciona términos como *isolieren, festwerden, flüssigwerden* (aislar, endurecerse, fluidificarse), utilizados de modo tan frecuente y constante por Hegel. Apenas si indica el sentido literal de la palabra *Maschine*, pero Hegel la utiliza casi siempre, y de modo significativo, para oponerla a *Leben*: lo maquinal es lo contrario de lo vital. La palabra *Trägheit* solo se indica en su estrecha acepción científica: la ley de inercia. Pero Hegel la emplea mucho más a menudo para designar un comportamiento humano: la inercia de las personas, no la inercia de la materia.

La palabra *fixieren* no corre mejor suerte, pese a que Hegel usa y abusa de ella.[45]

Esta omisión, que comprobamos en los léxicos, en las tablas analíticas y aun en las traducciones,[46] ¿no refleja una falta de interés por los aspectos antidogmáticos de la obra de Hegel y, por consiguiente, en definitiva, una falta de interés por el sentido histórico que lo animaba?

Las palabras *fix, fixieren, Fixierung* aparecen en casi todas las páginas de los escritos de juventud y del Prefacio a la *Fenomenología*. ¡Pero, ya hacia el final de su vida, Hegel las sigue empleando! Y las utiliza de modo tenazmente peyorativo. Tenemos aquí, como excepción, un término que se utiliza con un solo significado y que trasunta un juicio inequívocamente condenatorio: lo que está *fixiert* debe ir a parar al basurero del pensamiento o de la historia.

Pero Hegel aprovecha también la profusión de sinónimos: *fix* o *fest*, o aun *hart*, le permiten expresar muchos matices.

Protesta incansablemente contra los pensamientos fijos, cristalizados, rígidos, endurecidos. ¡Y no solo contra estos pensamientos! La estabilización, la osificación, la petrificación y la esclerosis no son más convenientes para los individuos, las naciones o las doctrinas.

Hegel atribuye al filósofo la tarea de movilizar, descongelar, ani-

45 Véase H. Glockner, *Hegel-Lexikon*, Stuttgart, 2 vols., 1957.

46 Así, por ejemplo, al comienzo del capítulo consagrado a la «Relación de la actividad filosófica con un sistema filosófico», en su estudio sobre la *Diferencia de los sistemas de Fichte y de Schelling*, Hegel afirma: «*Das Bedürfnis der Philosophie kann sich darin befriedigen, zum Prinzip der Vernichtung aller fixierten Entgegensetzung*...» (Glockner, ed., *Werke*, t. 1, pág. 70). M. Méry traduce, desdeñando la palabra *fixiert*: «hasta el principio de la anulación de toda oposición...» (Hegel, *Premières publications*, París, 1952, pág. 104).

mar y fluidificar lo que parecía coagulado, solidificado e inerte,[47] e insiste hasta el fin de su vida en la urgencia de la tarea:

Si tenemos presente estas definiciones de la naturaleza de lo concreto y de la evolución, la diversidad de las concepciones filosóficas cobra inmediatamente otro sentido; pues lo diverso ya no aparece, según suele interpretárselo, como algo autónomo, múltiple, etc., sino que, por el contrario, debe considerárselo como en movimiento, en un movimiento que fluidifica todas las diferencias fijas y las reduce a momentos transitorios.[48]

Pues el dogma se repliega cuando lo amenaza la fluidez de la vida, y adopta formas de resistencia. La filosofía no puede acabar fácilmente con ese pensamiento replegado sobre sí mismo.
Sin embargo, Hegel rechaza la fácil solución que consistiría en romper totalmente con el entendimiento, en partirle el espinazo. Como sabemos, en un ajuste de cuentas tan sumario el espíritu lo perdería todo.
Sin división no habría individualidad, ni diversidad, ni desarrollo. Hegel tolera o aun desea que los individuos, los pueblos y los sistemas adhieran a su existencia fragmentaria. Es bueno que el entendimiento persevere un tanto en sus determinaciones. Si careciese de esa obstinación, el pensamiento perdería absolutamente su consistencia, las oposiciones se desdibujarían instantáneamente y la vida se disiparía en la insipidez.
Por consiguiente, puede afirmarse que Hegel reconoce el valor del momento dogmático en todo desarrollo. No habría existido historia si los hombres, los Estados y las ideas jamás se hubiesen opuesto y combatido áspera y brutalmente entre sí.

47 Después de oponer la cultura antigua concreta y la cultura moderna abstracta, en un texto que hemos citado anteriormente (pág. 47), Hegel agregaba: «De ahí que la tarea actual ya no consista tanto en purificar al individuo del modo de la inmediatez sensible para convertirlo en una sustancia pensada y pensante, sino más bien en una tarea opuesta: ¡actualizar lo universal e infundirle el espíritu gracias a la supresión (*Aufheben*)* de los pensamientos determinados y solidificados! Pero es mucho más difícil conferir fluidez a los pensamientos solidificados que hacer lo mismo con el ser-allí sensible» (*Phénoménologie*, t. I, pág. 30).
48 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, 1940, pág. 117; trad. al francés por Gibelin, pág. 108.
* El original francés dice: «...et lui infuser l'esprit grâce à la suppression (*Aufheben*)». Por su parte, en la pág. 24 de la *Fenomenología* (trad. castellana de W. Roces) se lee: «...animar espiritualmente lo universal mediante la superación...», donde el término *Aufheben* aparece vertido como «superación». La palabra alemana comprende ambos matices. *Aufhebung* significa, entre otras cosas, «eliminar» y «elevar a un grado superior». Max Müller (*Expérience et histoire*, Lovaina: Université Catholique de Louvain, 1959, pág. 59) señala al respecto: «La *Aufhebung* hegeliana, en su triple significación de *tollere*, de *conservare* y de *elevare*, reviste, al fin de cuentas, el sentido único de una elevación». (*N. del R. T.*)

Solo más tarde aparece el amor. El historiador *comprende* un pasado histórico que carecería de contenido si los hombres que lo vivieron se hubiesen comprendido. Felizmente, los griegos vencieron a los persas en Maratón, los protestantes lapidaron las estatuas de los santos, y los franceses de 1789 arrasaron la Bastilla. Para disparar sobre un enemigo y para ejecutar a un criminal es necesario considerarlos abstractamente y, de acuerdo con la división que nace en el seno de la vida misma, olvidar que también son hombres y que participan de la vida universal.[49]

El combate político se desarrolla vigorosamente, pues a los ojos de una nueva generación todo residuo caduco asume el carácter de delito.

En rigor, aun en filosofía es imposible evitar la unilateralidad (*Einseitigkeit*),[50] salvo en el caso de que nos satisfaga la interrogación silenciosa, que ciertamente no se destaca por la riqueza de su contenido. Y en la *Fenomenología* se sostiene que si rehusase endurecerse, el corazón nos privaría de los más bellos acontecimientos. No hay drama si los héroes se arrojan uno en brazos del otro tan pronto se levanta el telón. No hay historia si el amor gobierna al mundo.

Por otra parte, las soluciones, las reconciliaciones y las superaciones adquieren una pureza y un radicalismo mayores si los problemas, los antagonismos y las fijaciones se enquistan hasta cobrar perfiles intolerables. En 1789 la obstinación de los privilegiados provocó una revolución violenta.

Es menester una acumulación de hielo para que comience la fusión; el ablandamiento sigue a la dureza, la dialéctica y el espíritu histórico se fortifican en la lucha contra el dogmatismo, que de ese modo acude paradójicamente en ayuda de una y otro.

Toda la dificultad reside en los plazos. ¿Hasta cuándo debe tolerarse que una institución sobreviva? ¿En qué momento conviene decidirse a perdonar? ¿Cuánto tiempo persiste una opinión fragmentaria sin convertirse en dogma?

El anacronismo

La *Fenomenología* solo se preocupa de la sucesión y el encadenamiento de los momentos del desarrollo, no de las duraciones. Muestra cómo ocurren y transcurren las cosas, pero no registra en qué tiempo se suceden. El lector puede saborear a gusto la experiencia que le ofrece, o condensarla vertiginosamente.

49 Véase, acerca de este punto, el hermoso artículo de Hegel «Wer denkt abstrakt?» (¿Quién piensa abstractamente?), en Glockner, ed., *Werke*, t. xx, págs. 445-50.
50 *Berliner Schriften*, pág. 703.

Esta falta de arraigo temporal confiere a los diferentes movimientos de la *Fenomenología* una especie de liviandad fascinante y una mayor libertad aparente; pero también los desprende de lo concreto, los aísla en la abstracción, incluso cuando las escenas parecen representadas del modo más vivaz.
Por lo contrario, Hegel tropieza con la inexorable facticidad en la historia cuando la trata por sí misma. En ese ámbito no cabe ignorar la duración. El historiador no elige las fechas, y sabe cuánto tiempo le ha llevado al género humano perdonar ciertas faltas. Hegel no se queja de esta realidad, de esta incompresibilidad del tiempo: es lo que, en cierto sentido, permite refutar a todos sus adversarios —los utopistas, los intuicionistas, los fanáticos de lo inmediato y el amor—. El desarrollo histórico ocupa, con sus conflictos y sus reconciliaciones, determinada serie de siglos, una duración independiente de nuestro deseo, de nuestra conciencia y de nuestra existencia. La *Razón* (en la historia) insiste en este dato:

El espíritu del mundo presente es el concepto que el espíritu se forja de sí mismo; es lo que conduce y rige el mundo, y el resultado de 6000 años, lo que el espíritu ha logrado producir mediante el trabajo de la historia, y lo que debía obtenerse con este trabajo.[51]

Tal vez pueda deducirse especulativamente que ha sido necesario tiempo. Pero nos vemos obligados a comprobar que se necesitó *este tiempo*. Cada figura concreta de la historia posee su propia duración. Por lo tanto, es inútil espolear salvajemente el corcel, e inútil querer saltar etapas: las condiciones temporales imponen el ritmo de la carrera. Una determinación que no durase no sería ya una determinación, y no se puede marchar más rápido que lo posible.
Pero la pesadez dogmática, si bien es momentáneamente necesaria, se ve acechada por la disolución y la superación dialécticas. ¡No demasiado rápido, pero tampoco con excesiva lentitud!
Por consiguiente, a primera vista hay dos formas de dogmatismo, que por otra parte acaban confundiéndose. Un dogmatismo prospectivo, que se propone anticiparse y asignar a la historia fines que no están implícitos en el presente,[52] y un dogmatismo conservador, que pretende mantener verdades trasnochadas.
Como en realidad nadie puede adelantarse a su tiempo, los profetas disfrazan de «novedades» las antiguallas que arrancaron consciente o inconscientemente a las tiendas de antigüedades de la historia. La utopía es una ucronía.

51 *Die Vernunft*, pág. 182.
52 Parecería que Merleau-Ponty quiere acusar al propio Hegel de un dogmatismo de ese tipo. Véase *Sens et Non-Sens*, París, 1948, pág. 142.

Hegel no ahorra sarcasmos a todos estos utopistas, a estos *Weltbesserer* que querrían imponer arbitrariamente fines imaginarios a los individuos, a las naciones y a toda la sociedad humana.[53] Pero, en el fondo, les reprocha el mismo defecto que a los conservadores: la falta de sentido histórico, la brutalidad para con la vida real, el anacronismo. Son personas que no se ajustan al ritmo de la historia.

La experiencia del anacronismo es muy importante en la formación de Hegel. En su juventud, le indignaba tropezar tan frecuentemente con ideas, imágenes e instituciones adaptadas a otros tiempos y a otros lugares. Le parecía increíble que un europeo moderno experimentase cierta satisfacción «oyendo cada ocho días frases e imágenes que solo podían ser oportunas y comprensibles en Siria, hace unos miles de años».[54]

El anacronismo le chocaba, y no solo en su forma religiosa. Se oponía a todo lo que pretende sobrevivir «en condiciones completamente distintas».[55] En él alentará siempre la convicción de la fragilidad de lo que ya no concuerda con la época:

> Un derecho positivo real y secular decae con justa razón cuando se destruye la base (*die Basis*) que es la condición de su existencia.[56]

Por lo tanto, no reconoce verdades válidas por doquier, siempre y en todas las circunstancias.[57] Así, por ejemplo, no cree —pese a todo lo que haya podido decirse en ese sentido— que exista una constitución política perfecta y definitiva, válida para todos los pueblos y aplicable a todos los momentos de su evolución. Cada pueblo tiende hacia la constitución que mejor convenga a su irreductible individualidad. Una vez obtenida —si la obtiene alguna vez—, comienza a decaer y muere.[58]

53 Véase, por ejemplo, Bassenge, ed., *Aesthetik*, Berlín, 1955, págs. 557-58 y 1095; trad. al francés por Jankélévitch, t. II, págs. 324-25; t. III, pág. 227; *Die Vernunft*, págs. 75-76, etc.
54 Nohl, pág. 39.
55 *Ibid.*, pág. 61.
56 Sobre los debates de los estados de Wurtemberg» (1817), en Glockner, ed., *Werke*, t. VI, pág. 397.
57 Engels ha percibido claramente este aspecto de la doctrina hegeliana. Véase *Ludwig Feuerbach*,** en Marx-Engels, *Etudes philosophiques*, París, 1947, pág. 13.
58 «...Debemos considerar así una constitución perfecta en relación con un pueblo: la constitución no es adecuada para cualquier pueblo. En este sentido, cuando se oye decir que la verdadera constitución no conviene a los hombres tal como estos son ahora, es esencial pensar lo siguiente: *a*) precisamente, cuanto más excelente es la constitución del pueblo, mayor excelencia confiere a ese pueblo; pero, inversamente, *b*) por el hecho de que las costumbres son la constitución viviente, la constitución, en su abstracción, no es nada en sí misma, es necesario que se relacione con estas costumbres y que la penetre el espíritu viviente de este pueblo. Por lo

Tampoco existen verdades históricas definitivas, si excluimos algunas vulgaridades:

El modo dogmático de pensar en el dominio del saber y en el estudio de la filosofía no es más que la opinión de acuerdo con la cual lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo, o aun en una proposición que es sabida de modo inmediato. Ante preguntas como cuándo nació César, o cuántos metros tiene un estadio, etc., debe darse una respuesta neta (...) Pero la naturaleza de esta así llamada verdad es diferente de la naturaleza de las verdades filosóficas.[59]

Hegel indica más adelante que un dogmatismo de este tipo conduce a «lo verdadero sin realidad efectiva, formado de proposiciones rígidas y muertas».[60]
A la larga, lo único que no se desvaloriza es la moneda suelta de la historia. Y tampoco cabe afirmar que la embolsamos automáticamente:

... aun las verdades desnudas como las que citamos antes no son sin el movimiento de la conciencia de sí. Para poder conocer una de estas verdades es necesario realizar muchas comparaciones, consultar obras o emprender diferentes tipos de investigación.[61]

La verdad histórica cambia, porque, como toda verdad, es «el movimiento de sí misma en sí misma». En cuanto al dogmatismo, permanece al margen de este movimiento: es un anacronismo crónico.

El dogmatismo de los historiadores

Si se lo dejase hacer, el dogmatismo reduciría la historia a la sencillez de un juicio único y falso. Invertiría de buena gana el orden real de los acontecimientos, determinando *a priori* los orígenes e introduciendo desvergonzadamente etapas puramente imaginarias, con el propósito de conferir una aparente coherencia a sus construcciones.

tanto, de ningún modo es posible afirmar que una verdadera constitución conviene a cualquier pueblo. Y en efecto, así es: para los hombres tal como son —se trata, por ejemplo, de iroqueses, rusos, franceses— no toda constitución es conveniente, pues el pueblo retorna a la categoría de la historia (...) Los hombres no permanecen inmutables, sino que cambian; y lo mismo puede afirmarse de sus constituciones» (*Geschichte der Philosophie*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XVIII, págs. 275-76).
59 *Phénoménologie*, t. I, pág. 35.
60 *Ibid.*, pág. 38.
61 *Phénoménologie*, t. I, pág. 35.

¿No es este justamente el error que suele achacarse a la filosofía, y sobre todo a la hegeliana? Bien lo sabe Hegel:

Se atribuyen a la filosofía pensamientos propios, que la especulación extraería de sí misma, sin prestar atención a lo que es, y con los cuales abordaría la historia: de modo que la filosofía trataría a la historia como una materia prima, no le permitiría conservar su propia fisonomía y, por lo contrario, la arreglaría para adecuarla a su idea, *construyendo a priori* una historia.[62]

Ciertamente, Hegel no se entrega a un positivismo sin principios e ilusorio. Afirma que el historiador «aporta sus categorías y por intermedio de estas ve lo que se presenta».[63] Pero, a su juicio, es precisamente el uso adecuado de las categorías lo que excluye al dogmatismo e impide las reconstrucciones fantasiosas:

...Cuando se aborda de este modo la historia, hay quienes afirman que se trata de un procedimiento apriorístico e ilegítimo ya en sí y por sí. Estas expresiones dejan indiferente a la filosofía. Para conocer lo sustancial es necesario que nos volvamos hacia ello con la razón. Sin duda, no tenemos el derecho de aplicar reflexiones unilaterales, pues estas desfiguran la historia y originan falsos criterios subjetivos. Pero la filosofía nada tiene que ver con estos últimos. En la certeza de que la razón asume la dirección, está convencida de que el dato se insertará en el concepto y no volverá del revés la verdad, como es moda hoy entre los filólogos, que con una presunta sagacidad solo incorporan lo *a priori* a la historia.[64]

Hegel no teme identificar a los destinatarios de esta alusión. Quienes de ese modo incorporan a la historia sus invenciones personales son, por ejemplo, K. O. Müller, con su historia de los *Dorios*, o Niebuhr, que elabora la hipótesis de un gobierno de los sacerdotes en su *Historia romana*.[65] ¡Estos autores se toman libertades con los hechos! Y Hegel desinfla sus fantasiosos globos:

Debemos tomar la historia como es. Es necesario proceder históricamente, empíricamente. Además, no debemos dejarnos extraviar por los historiadores profesionales, pues (...) algunos incurren en lo mismo que reprochan a los filósofos, es decir, realizan invenciones *a priori* en el campo de la historia. Por ejemplo, una invención muy difundida es que habría existido un pueblo primero y muy antiguo que, instruido directamente por

62 *Die Vernunft*, pág. 25.
63 *Ibid.*, pág. 31.
64 *Ibid.*, pág. 32.
65 *Ibid.*, pág. 32.

Dios, habría vivido en estado de perfecta inteligencia y de sabiduría perfecta (...) Dejemos estos apriorismos a los espirituales historiadores de profesión, en quienes, en el caso de nuestro país, no son cosa rara.[66]

Como se ve, Hegel ataca el dogmatismo allí donde se muestra más insolente, cuando intenta introducirse en el ámbito mismo de su enemigo natural, la historia. Es paradójico el hecho de que ciertas rarezas de su doctrina, que a primera vista parecen profundamente inficionadas de dogmatismo, fueron creadas únicamente con la intención de luchar contra las opiniones dogmáticas tradicionales. El antidogmatismo no puede evitar estructurarse con arreglo al tipo de dogmatismo al que combate. Pero también es menester que se supere siempre a sí mismo.
Este aspecto del problema nos induce a puntualizar mejor la imagen que se forjaba Hegel del dogmatismo en historia. Ahora bien, felizmente para nosotros, hallaba este defecto en la realidad, personificado en alguno de sus contemporáneos, por ejemplo Schlegel y Görres.
Con respecto a este último, Hegel no se contentó con atacarlo ocasionalmente en sus *Lecciones* o en sus libros; además, publicó una reseña crítica de la principal obra histórica de este autor.[67]
Este «cotejo» es, en realidad, una crítica violenta. Observemos que Hegel acusa al dogmatismo de Görres en términos que más tarde serán utilizados a menudo contra el propio Hegel: el dogmático es siempre el otro.
Ya entonces Görres se defendía de la acusación de dogmatismo con palabras que Hegel cita honestamente:

Esta ley que he descubierto no *rige* el curso de los acontecimientos, y no pretende imponerse a los hechos *siguiendo una opinión preconcebida, sea ella la que fuere*, así como tampoco pretende desconocer y perturbar la conexión *interna* de las cosas. (Aquí, Hegel comenta: *¿de dónde proviene, entonces?*) Menos aún puede afirmarse que este modo de ver busca por doquier simples *similitudes* (Hegel, irritado ante las pretensiones matemáticas esbozadas en otros pasajes por Görres, exclama: *¡más aún, los números aportan igualdades!*), desconociendo groseramente la *diferencia interna*, e incorporando de ese modo a la historia una *irritante monotonía*.[68]

66 *Ibid.*, págs. 30-31.
67 *Berliner Schriften*, pág. 422-47. Se trata de la reseña publicada en los *Anales de crítica científica* (1831, t. II, nº 55-58). El libro de Görres se titulaba *Ueber Grundlage, Gliederung und Zeitfolge der Weltgeschichte* (Sobre el fundamento, la estructura y la sucesión de las épocas de la historia mundial), Breslau, 1830.
68 Görres, *op. cit.*, pág. 114; *Berliner Schriften*, pág. 446.

Hegel comenta cruelmente:

Con respecto a la monotonía, el autor la introduce de muchos otros modos, comenzando por la constante repetición de algunas mezquinas abstracciones, y mediante toda esa forma de exponer que hemos caracterizado.[69]

¿Qué pecados imputa a Görres?
Ante todo, censura su falta de objetividad. Görres formula afirmaciones sin ofrecer pruebas ni testimonios. Hegel reclama una «autentificación de lo histórico mediante testimonios históricos y su correspondiente juicio crítico»,[70] lo cual demuestra con bastante claridad que, cuando arremete contra la escuela de la «crítica histórica», representada por Niebuhr, su objetivo es únicamente una crítica a su juicio defectuosa.
La historia debe estar fundada históricamente (*historische Begründung*), pues de lo contrario incorporará las simples invenciones del historiador: Hegel se burla con razón de los pueblos fantásticos que Görres evoca para salir del paso, por ejemplo los «habelitas», y de la credulidad de este «historiador» frente a todas las leyendas y las explicaciones fabulosas.[71]
Pero no basta conocer los hechos. Además, es necesario pensarlos. Görres, aficionado a las efusiones sentimentales y a las intuiciones místicas, desdeña toda explicación racional. Hegel observa la ausencia de la palabra *pensamiento* en el libro de Görres, que alude a los conceptos únicamente para calificarlos de «limitados».[72]
Sin embargo, Görres permite actuar al pensamiento no intuitivo, pero sin advertirlo, y del peor modo concebible. Hegel lo acusa de mutilar la historia con arreglo a «las abstracciones del entendimiento», y de elegir dogmáticamente *el mal* como criterio final de todos los acontecimientos, ese *mal* que Hegel denuncia siempre como la peor de las abstracciones, base de la dicotomía más artificial e irritante: bien *o* mal.
La unidad de este principio abstracto confiere a todas las indicaciones históricas de Görres un aire «congelado».[73] Su criterio responde más a una escolástica del entendimiento que a un discernimiento racional.[74]
El formalismo y el esquematismo son los principales defectos de sus concepciones, que no van más allá de una representación formal del pasado, y no nos permiten alcanzar el contenido concreto

69 *Berliner Schriften*, pág. 446.
70 *Ibid.*, pág. 424.
71 *Ibid.*, págs. 442-43.
72 *Ibid.*, pág. 424.
73 *Ibid.*, pág. 431.
74 *Ibid.*, pág. 433.

y diferenciado.[75] Para Görres, todo se desarrolla en la «seca oposición del bien y el mal», y este autor «se ajusta a representaciones de catecismo»;[76] no elabora más que un «formalismo de la reflexión», un «esquematismo de los números», «esquemas nebulosos».[77]
A juicio de Hegel, carece totalmente de sentido clasificar a los pueblos y sus actos según la categoría del *mal*.[78] Görres se mueve constantemente en un marco de ideas exteriores a la historia misma.
Y cuando al fin parece aproximarse a ella, le aplica intempestivamente datos numéricos, adopta un criterio cuantitativo y elabora una aritmética que, en el fondo, es absolutamente extraña a la historia.
De modo que Hegel emite sobre esta obra un juicio general muy desfavorable:

En estas *Lecciones*, el defecto fundamental consiste en que carecen totalmente de un *principio concreto*, aplicable al grandioso tema que quieren abarcar. El desarrollo del contenido de este principio, abundante en pensamientos, no nos mostraría únicamente la *divinidad*, como afirma a menudo el señor Görres, sino, por lo contrario, el espíritu, y más exactamente el *espíritu* de Dios y el espíritu del hombre; y nos expondría su sistematización orgánica en la historia mundial, en lugar de una esquematización exterior de sus fenómenos, determinada por números, y más aún, en lugar de ensoñaciones nebulosas como la de los «habelitas» y otras cosas semejantes. En una esquematización de este género no hay espíritu.[79]

Formalismo y esquematismo, olvido de la diversidad de la vida, abstracciones del entendimiento, dogmatismo de lo verdadero y lo falso, del bien y del mal, invenciones arbitrarias: ¿cómo pueden evitarse todos estos defectos?
Retornando a *la cosa misma*.[80]
El entendimiento negativo se sitúa siempre más allá de la cosa misma:

En lugar de penetrar en el contenido inmanente de la cosa, este entendimiento sobrepasa siempre el todo y se fija por encima de ese ser singular del cual habla, es decir que, de hecho, no lo ve.

75 *Ibid.*, pág. 431.
76 *Ibid.*, pág. 432.
77 *Ibid.*, pág. 440.
78 *Ibid.*, pág. 434.
79 *Ibid.*, págs. 445-46.
80 *Die Sache selbst*; véase Nohl, págs. 152-53; *Phénoménologie*, t. I, págs. 5, 7, 38, 43, etcétera.

Por lo contrario, el conocimiento científico exige que uno se entregue a la vida del objeto o, lo que es igual, que se tenga presente y que se exprese la necesidad interior de este objeto.[81]

Cuanto más el juicio acerca de la cosa se mantiene independiente de ella, más la cosa se mantiene independiente del juicio.
Todo conocimiento se reduce finalmente al «puro acto de ver lo que transcurre».[82] Por consiguiente, conviene «permanecer en la cosa y olvidarse en ella», «abandonarse a ella»,[83] con el fin de llegar a expresar «la vida interior y el automovimiento de su ser-allí».[84]
El conocimiento histórico formula las mismas exigencias:

La historia exige de la inteligencia la energía de dejar al objeto en su independencia y de aprehenderlo en su encadenamiento racional.[85]

También aquí se impone la necesidad de «permanecer» en la cosa,[86] la necesidad de impregnarse del espíritu «de la cosa».[87]
Es indudable que el conocimiento histórico es un *resultado*, y además un resultado que siempre vuelve a ponerse en tela de juicio, una conquista y no un dato inmediato. Pero nos reúne con aquello de lo cual nos separamos espontáneamente, nos permite volver a juntar *lo que es*, más allá de las divisiones y las oposiciones:

La tarea de la historia es simplemente comprender lo que es, lo que ha sido, los acontecimientos y los actos. Será tanto más verdadera cuanto más se ajuste al mero dato y —en el supuesto de que este no se manifieste inmediatamente, sino que exija investigaciones que están asimismo vinculadas con el pensamiento— cuanto más tome como meta, en todo esto, lo que ha acontecido.[88]

81 *Phénoménologie*, t. I, pág. 47. Véase también la Carta a Duboc, en *Briefe*, t. II, págs. 329-30, y en Glockner, ed., *Wissenschaft der Logik*, t. IV, pág. 52; trad. al francés por Jankélévitch, t. I, pág. 40, etcétera.
82 *Phénoménologie*, pág. 74.
83 *Ibid.*, pág. 7.
84 *Ibid.*, pág. 43.
85 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 220; trad. al francés por Gibelin, pág. 147.
86 *Die Vernunft*, pág. 8.
87 *Ibid.*, pág. 6.
88 *Ibid.*, pág. 27.

3. La reconciliación

No teniendo sobre los labios otra palabra que «Gracias», diré, a pesar de todo, que esta vida fue hermosa. Aragon.

Quien no siente amor por el mundo no amará la historia, ya que ella es la historia de este mundo.
Quien pretenda demostrar espíritu histórico deberá rendirse ante la realidad del mundo y aceptarlo según es. Ahora bien, aunque ello no siempre se manifieste claramente, muchos hombres lo rechazan, lo desprecian, y hacen gala de que prefieren otra cosa, como si hubiera otra cosa. En el pensamiento se separan del mundo, y esta separación cobra el significado de un destino.
Pero todo destino vuelve sobre sí y culmina en su contrario. Después de la separación, salvo que esta se extravíe en la locura, sobreviene la reconciliación.
Hegel invita a los hombres —y sobre todo a los que se retrasan o a los que se desvían— a retornar al mundo, a insertarse en su historia y su época. Para responder favorablemente a esta invitación es necesario imponerse a las solicitaciones contrarias: Hegel denuncia los maleficios y el anacronismo de estas últimas. Quiere vencer a los enemigos de la historia, y con ese fin critica encarnizadamente todas las filosofías y todas las formas de conducta que intentan mantener, acrecentar o justificar la indiferencia o la hostilidad de los individuos hacia la sociedad de su tiempo, de modo que ataca todo pensamiento que pretende situarse fuera de ella y combatirla en nombre de un ideal extraño a lo real.
Esta opinión fundamental le obliga a iniciar una polémica con los otros representantes del idealismo negador, sin que importe para el caso si tienen o no conciencia de su papel ideológico. En el curso de su vida le irritará verlos reaparecer, en actitudes que suscitan alternativamente su amarga burla, su desprecio o su indignación.
Cuando el espíritu histórico se manifiesta a plena luz, después de una prolongada maduración secreta, no suscita de una vez el consentimiento universal. Lejos de ceder a la atracción de su verdad y su novedad, en general se lo mira con desconfianza. Se lo interpreta mal. Debe abrirse camino con dificultad. Como si el pensamiento mágico, el dogmatismo y el dualismo hallasen constantes y renovados puntos de apoyo, reclutasen nuevas tropas, logrando así sobrevivir a pesar de las objeciones de la lógica y las refutaciones de la experiencia.

En efecto, el espíritu histórico no se adueña de un territorio nuevo y vacío. Compite con formas de pensamiento afirmadas sólidamente, y debe comenzar por expulsarlas. También él es fruto de una historia, y se cuenta, por cierto, entre los más tardíos.
Hegel lo sabe. Ha formado su sentido histórico en dura lucha contra un enemigo que lo subyugaba. Sus primeros escritos describen esa lucha, librada, ante todo, contra sí mismo.
Ciertamente, llegó con bastante rapidez a concebir un desarrollo histórico autónomo, pero no halló esta idea definitivamente elaborada en la herencia de sus maestros, de modo que debió desarrollarla.
Para comprender la historia es necesario aprehenderla como una totalidad, como un organismo original y sano que no exige ninguna intervención exterior. Los intervencionistas se forjan ilusiones acerca de su propio poder y se atribuyen un mérito ilegítimo. El curso del mundo, como cualquier totalidad, los rechaza y mantiene su independencia, pero no sin lucha.
A veces conquistan cierto éxito, por lo menos en el dominio de las apariencias; pero, lejos de mejorar el curso del mundo, como ambicionaban, solo provocan en él mezquinas perturbaciones.
Exhiben un celo inútil, contra cuyos manejos procura Hegel escudar a la historia.
Sus obras nos ofrecen muchos retratos de estos personajes que desearían representar, respecto de la historia, el papel de enfermeros, de jueces o de maestros de escuela. Para estos individuos la cuestión es inyectar una sustancia extraña: sentimientos y principios, buenos o malos, ¡poco importa! Lo único que interesa es que no sean aquellos que infunden verdadera vida a la historia.

Jesús en su tiempo

Quienes menosprecian al mundo y a la historia son muy diferentes entre sí, pero a menudo saben unirse contra el espíritu histórico y la aceptación de lo real implícita en aquel. Y aun ocurre que un mismo personaje adopte, simultánea o sucesivamente, las diferentes actitudes antihistóricas. Todas se reducen a una suerte de esquizofrenia: una pérdida del sentimiento de lo real humano, una ruptura de la comunicación.
Aun manteniéndose fiel a una misma inspiración fundamental, un hombre puede pasar del asceticismo al entusiasmo del reformador, de la amargura del desencanto a la indignación virtuosa, del resentimiento a la huida: en estas variaciones se expresa una misma separación del mundo, idéntico rechazo de las cosas como estas son, la misma falta de contacto con la efectividad.

Sin embargo, la conducta razonable consiste en un consentimiento al ser en el mundo, en una cálida actitud de recepción hacia la vida.

Pero hay héroes de la rebeldía, paladines del desgarramiento, frenéticos de la ruptura. Y los mejores son los peores. La necesidad acaba con el individualismo de egoístas y sibaritas. Mas no se puede impedir que los buenos sentimientos y los buenos principios hagan de las suyas. ¿Quién nos defenderá de los virtuosos? [1]

En su juventud, Hegel se entrega a una suerte de estudio experimental de las formas de conducta antihistóricas. Y, con ese fin, concibe la idea de resucitarlas, unas tras otra, en un mismo personaje prestigioso: Jesús.

Los primeros escritos de Hegel se refieren con suma liberalidad a la figura de Jesús y a su doctrina. Hegel atribuye al fundador del cristianismo las opiniones y las formas de conducta más contradictorias y más —según su criterio— censurables, con excepción del hedonismo, al que no consideraba un caso desesperado. Jesús aparece sucesivamente como un asceta, un «alma bella», un reformador, un juez, un desilusionado. Se indigna o conduele, experimenta resentimiento, se aparta de los hombres de su nación. Hay un Jesús socrático, un Jesús *Aufklärer*, un Jesús kantiano y hasta un Jesús evangélico —el peor de todos, porque inspira a los restantes, en cuanto es esencialmente el hombre del rechazo, la separación y el retiro—.

Aspira a situarse fuera de la historia, fuera del lugar y el tiempo, siempre más allá. De ese modo recoge la herencia del judaísmo, cuyo fundador, Abraham, era «un extranjero en esta tierra».[2] Paradójicamente, solo su muerte lo acercará a la vida de los hombres y determinará que el ideal retorne a ellos.

Para Hegel, Jesús es el metafísico originario, a quien todos los demás podrán imitar siempre. Por su parte, Hegel no reduce la filosofía al interrogante y al rechazo. Propone una respuesta y un consentimiento, y no en «otro mundo».

Por consiguiente, puede dudarse de que, como lo sugiere Garaudy, Hegel vea en la Reforma de Lutero «un retorno al cristianismo primitivo».[3] Sin duda, Hegel prefiere un cristianismo *reformado*, pero con la condición de que la reforma promueva una transformación. Su cristianismo no consiste en un retorno a los preceptos del Evangelio, a los cuales se opone sistemáticamente en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*.[4] Por

1 Véase la *Phénoménologie*, t. I, págs. 288-321: «Le Plaisir et la Nécesité»; «La Loi du coeur et le Délire de la présomption»; «La Vertu et Le Cours du Monde».
2 Véase Nohl, págs. 368-69 y 246.
3 *Dieu est mort*, ⁂ pág. 93.
4 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, págs. 530-32; trad. al francés por Gibelin, págs. 381-82.

cierto que no propone la imitación de Jesús, expresión típica del espíritu antihistórico.
A su juicio, es fútil la pretensión de imponer desde afuera el ideal al mundo. Quien cree revelar el ideal a los hombres y lo ofrece como un bien del cual hasta aquí estaban privados, se engaña al mismo tiempo que engaña a los demás. ¡Infundir un ideal a una nación, a una época, a una civilización, equivale a querer calmar la sed del agua! Pues la nación, la época, la civilización son precisamente el ideal mismo.
En el mejor de los casos el pretendido reformador opone al ideal presente y vivo de la nación un ideal petrificado, que tomó de otra nación o de otra época. Pero con frecuencia comete un error aún más grave: difunde los fantasmas de su imaginación caprichosa, o bien recomienda a una nación una forma de conducta que solo conviene a individuos, e intenta imponer a la vida pública las normas de una moral privada.
Mezcla las fechas y confunde los géneros. Para nada tiene presente la realidad. No es de extrañar que fracase. Esa es la desgracia de Jesús: marcha al encuentro de todos los desprecios y de todas las decepciones.
Si predica el deber (el *Sollen*) o el amor (lo que Hegel denominará después «la papilla del corazón»), la virtud (y su presunción) o la evasión (y su consunción), provocará por doquier la cólera de quienes lo oyen pero no pueden comprenderlo, y que en definitiva crucificarán a quien les reprocha constantemente ser como son en el mundo tal cual es. Pues ante todo ven en él al menospreciador. Solo más tarde se les manifestará el mediador.
Por otra parte, los que se inspiran en la enseñanza de Cristo no pueden, sin embargo, actuar de distinto modo que los demás hombres. Y así, después de 1800 años de cristianismo, el género humano se encuentra en la misma situación en que Jesús lo había conocido y combatido: «El pueblo normal, los judíos (*Normal Volk, Juden*)».[5]
Para Hegel, el principal defecto del cristianismo primitivo y del catolicismo es su condición de extraños al mundo. A pesar de la flexibilidad y el oportunismo de que se la acusa, esta religión no puede adaptarse, sin modificaciones profundas, a la vida real de los hombres, especialmente a su vida política y a su desarrollo histórico. En lugar de estímulos, genera estorbos para la actividad terrestre, sobre todo la actividad pública de los hombres. No posee ninguno de los caracteres de una religión nacional y popular.
Hegel no se obstinará en su hostilidad juvenil al cristianismo, o más bien le imprimirá un sesgo original. Aunque manteniéndose ásperamente opuesto a la división y la separación consagradas

5 *Realphilosophie*, II, en Lasson, ed., *Werke*, t. XX, pág. 261, nota 1.

por el cristianismo, Hegel se reconciliará también con él, pero sin renegar en nada de sus opciones iniciales.
No retornará al cristianismo primigenio. Por lo contrario, será este quien solvente todos los gastos de una aproximación que cobra rasgos de absorción. Jesús conocerá un nuevo avatar. Se convertirá al hegelianismo; Hegel hará concesiones únicamente en los términos y las fórmulas.
Jesús llegará a ser el verdadero mediador, retrotrayendo finalmente al hombre a las obras terrestres. La religión expresará de modo representativo lo que la filosofía expone en un estilo especulativo: la necesidad y la racionalidad de este mundo, el valor de la ciudad terrestre, la realización del ideal en el Estado.
Mientras el Jesús del joven Hegel combatía con los hombres reales, el cristianismo de la madurez —y a Lutero le tocó promover esta metamorfosis— preconizaba el matrimonio y la propiedad, el trabajo y la guerra, el comercio y el préstamo con interés.
Entretanto, las ideas fundamentales de Hegel no habían cambiado. Solo había evolucionado su modo de interpretar el papel del cristianismo. Al principio creyó que la sociedad burguesa lo excluía, es decir, que excluía un ideal trasnochado. Por lo tanto, insistía en el fracaso del cristianismo.
Por lo contrario, hacia el final, el cristianismo hegeliano se lisonjea de su éxito, porque ha sabido eliminar la piel gastada, adoptar el tono de los tiempos modernos, aceptar la función de mito para uso de la burguesía. Si la burguesía no puede ir al cristianismo, este acudirá a aquella. ¡Pero a qué precio!
Para provocar esta reorientación, debía darse a la religión una lección de realismo, privarla de todo lo ultraterreno, ver en ella la ilustración de un retorno al mundo después de una prolongada evasión, atribuyéndole generosamente lo que era obra del propio Hegel. En todo caso, se trata de ofrendas envenenadas. En una reconciliación concebida de este modo, la religión lo pierde casi todo, salvo el nombre.

El «conservadorismo» hegeliano

Es frecuente la protesta contra esta suerte de guerra al ideal que libra Hegel. Se temen sobre todo las consecuencias a las que, según se cree, conduce inexorablemente, y para evitarlas se intenta restaurar las antiguas concepciones.
¿De qué fechorías se acusa a la fobia hegeliana al ideal? Se teme que encierre al espíritu humano en los límites de lo dado, y que le impida todo progreso. Sin una representación de lo que es mejor, ¿cómo podría reivindicar otro destino en el plano moral,

social o político? Para estar descontento con lo que se es, o con lo que se tiene, es necesario pensar en otra cosa. En este sentido, el ideal condiciona el esfuerzo y el cambio.

Este modo de representarse el movimiento de la historia se puede aplicar, por ejemplo, a la Revolución Francesa. Véase, entonces, el esquema que se obtiene: algunos franceses, que vivían bajo el Antiguo Régimen, rechazaron sus imposiciones y observaron sus defectos. Concibieron el proyecto de una constitución política más apta, y en todo caso distinta de la que se les aplicaba. El *Contrato social* de Rousseau ilustra este proceso.

Estos espíritus innovadores no extrajeron sus planes y sus programas de la realidad, pues precisamente la odiaban. Por lo contrario, se alzaron contra esta realidad con el fin de destruirla y de reemplazarla por otra, que se plasmaría de acuerdo con lineamientos que en su comienzo no habían sido más que ideales.

A partir de esta concepción de la evolución histórica, muchos críticos de Hegel han rechazado la posibilidad de que el movimiento de la historia y su progreso se expliquen sin apelación alguna a valores que solo adquieren tal cualidad en oposición a un mundo real al que condenan implícitamente.[6]

Si el espíritu coincide con lo real, queda atrapado en esto último. Si sólo puede desear lo que es, la voluntad pierde todo significado. Ahora bien, parece que, en efecto, Hegel adopta estas tesis, y de ese modo se priva de las condiciones fundamentales necesarias en toda transformación de lo dado.

Algunos pensadores contemporáneos, y entre ellos ciertos marxistas, están tan convencidos de este defecto del pensamiento hegeliano que prefieren los elementos revolucionarios que perciben en filósofos como Kant y Fichte antes que la negación hegeliana del ideal, en la cual sospechan cierto conservadorismo.[7]

Creen que no solo la justificación de la historia, sino también la del ser humano, se ve comprometida en una doctrina que apenas aporta aceptación y sumisión, puesto que rechaza la validez de los fines independientes respecto del curso del mundo.

Se muestran particularmente sensibles ante ciertas fórmulas de Hegel, en las que perciben un resentimiento contra las reivindicaciones políticas de su tiempo, y aun una reprobación más radical de la reivindicación en sí misma.

El conservadorismo filosófico de Hegel sería la explicación de un conservadorismo social y político. La doctrina concordaría perfec-

6 Véase, por ejemplo, Rubinstein, *Die Logischen Grundlagen des hegelschen Systems und das Ende der Geschichte*, Halle, 1906.

7 Véase C.-J. Gulian, «Las ideas de Hegel sobre el sentido de la historia y de sus leyes», en *Hegel-Jahrbuch*, 1961, t. I, pág. 63: «La crítica hegeliana del imperativo de Kant y de Fichte es políticamente reaccionaria, pues es la crítica de un ideólogo de la adaptación, de un adepto de la reconciliación con la realidad alemana». Véase también E. Bloch, *Subjekt-Objekt*, págs. 213-14.

tamente con la actitud concreta de un hombre a quien Lucien Herr describía otrora como «el burgués de virtudes modestas y grises y, sobre todo, el funcionario amigo de la fuerza y el orden, el hombre realista y respetuoso».[8]
Es necesario admitir que ciertos textos de Hegel parecen alentar esta interpretación.
Por ejemplo, cuando Hegel declara, en el parágrafo 144 de la *Filosofía del derecho*:

El contenido objetivo de la moralidad que reemplaza al bien abstracto es, a través de la subjetividad como forma infinita, la sustancia concreta. Por lo tanto, propone en sí misma diferencias, que así están determinadas simultáneamente por el concepto, y mediante las cuales la realidad moral objetiva alcanza un contenido fijo, necesario para sí, y que planea por encima de la opinión y de la buena voluntad subjetivas. Es el mantenimiento de las leyes y de las instituciones, existente en sí y para sí.[9]

Es comprensible que se sienta la tentación de ver en este pasaje una concepción «que erige una constitución fuera del alcance de las actividades individuales o colectivas, con la misma firmeza que caracterizaba al antiguo "derecho divino"»...[10]
Sin embargo, observemos que la existencia que en este texto se opone al bien abstracto es la de la moralidad objetiva. Hegel afirma que no debemos permanecer en las nubes subjetivas, y que conviene seguir una moralidad objetiva, por lo demás realizada en el Estado. Pero no indica de qué Estado se trata.
Más adelante, en el parágrafo 153, ofrecerá este comentario:

A un padre que inquiría el mejor modo de educar moralmente a su hijo, un pitagórico ofreció esta respuesta (...): «Hazlo ciudadano de un Estado cuyas leyes sean buenas».[11]

No se trata de cualquier Estado, ni simplemente del que existe ahora. ¡Es necesario que sea *bueno*! Lo cual implica que los hay malos.
Conviene reintegrar a su contexto las expresiones aparentemente acomodativas de Hegel. En el caso de algunas, pertenecientes a cursos dictados en Berlín, tampoco está de más preguntarse si son auténticas, si no fueron mutiladas o modificadas por quienes las transmitieron.

8 «Hegel», en *Grande Encyclopédie*, pág. 998.
9 *Philosophie des Rechts*, en Glockner, ed., *Werke*, t. VII, págs. 226-27; trad. al francés por Kaan, pág. 133.
10 R. Garaudy, *op. cit.*, pág. 171.
11 *Philosophie des Rechts*, en Glockner, ed., *Werke*, t. VII, pág. 235; trad. al francés por Kaan, pág. 138.

Sin embargo, aunque testimonien una aprobación parcial y episódica de la realidad política de su tiempo —cosa no demostrada, ni mucho menos—, es evidente que la doctrina filosófica de la reconciliación no se limita de ninguna manera a este aspecto. No nos lleva obligadamente a tales consecuencias prácticas, e, inversamente, el conformismo político no tiene el menor interés en apoyarse sobre ella.

La concordancia con el movimiento de la historia

Hegel desea que los hombres se reconcilien no solo con la Prusia de Hardenberg —que a su vez estaba en plena evolución— o con la que constituye el sueño de Hardenberg, sino con la historia entera, el mundo humano tal como se formó en el curso de milenios. A juicio de Hegel, la situación actual del mundo no es un triunfo final de la razón sobre los extravíos de la historia —una victoria de la razón *contra* la historia— sino el resultado de la evolución normal del género humano.
La reconciliación hegeliana concierne, por cierto, al presente, pero asimismo —y especialmente— le concierne en tanto que el presente retoma en sí todo el pasado gracias al cual ha llegado a ser lo que es; y no solo lo que es, y lo que ha sido, sino ante todo el movimiento y el cambio que determinaron la aparición de la realidad histórica.
Para llegar a una situación actual que lograse nuestro asentimiento, era menester que el género humano pasara por casi todas las etapas evolutivas que conocemos. En conjunto, no podía ahorrar estas experiencias. Y así, en su tiempo y en sus circunstancias, cada una de las formas del desarrollo histórico debe ser aprobada, aunque no satisfaga nuestros gustos actuales ni las exigencias de nuestra época.[12]
Hegel no nos reconcilia tan solo con la última etapa, supuesto que esta exista, con el resultado y la culminación, sino con todas las etapas, con el proceso entero que ellas forman en su encadenamiento. Lo eterno encarna en lo contingente y lo santifica, pero no por eso lo autoriza a eternizarse.
No existe un período histórico absolutamente censurable, un período que manifieste absoluta esterilidad. Asimismo, es posible justificar relativamente los diferentes sistemas filosóficos sucesivos. Los principios de cada uno de ellos se mantienen y superan en el sistema superior que le sigue:

12 Así, a propósito de la Edad Media: «...es el espectáculo más repugnante y odioso que se haya visto jamás, y solo la filosofía puede comprenderlo y por eso mismo justificarlo» (Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 486; trad. al francés por Gibelin, pág. 350).

Se conservan los principios, y la última filosofía es el resultado de todos los principios precedentes; así, no se ha refutado ninguna filosofía. Lo que ha sido refutado no es el principio de esta filosofía, sino solo la afirmación de que este principio era la última determinación absoluta (...) Por consiguiente, el comportamiento hacia una filosofía debe incluir un lado afirmativo y un lado negativo; solo así hacemos justicia a una filosofía. Así, en la vida como en la ciencia, solo después se reconoce lo que es afirmativo; por consiguiente, refutar es más fácil que justificar.[13]

Del mismo modo, hay una justificación relativa de las diferentes formas políticas principales que se sucedieron en la historia. Hegel suministra una explicación comprensiva del despotismo, la democracia y el feudalismo. Al analizar una estructura política fundamental se hallarán en ella cualidades y aspectos positivos, que merecen elogios. Tiene o ha tenido su período de eficacia y de utilidad.[14]

Por consiguiente, la filosofía hegeliana de la historia exhibe un momento conservador, y se distingue así de la filosofía crítica y negativa del siglo XVIII francés. Esta última juzgaba dogmáticamente las formas políticas del pasado, y no les atribuía mérito alguno. No veía en ellas más que resultados de la superstición y el despotismo. Por ejemplo, el feudalismo y el catolicismo le parecían malos en sí, de modo absoluto y fundamental. Por lo tanto, era muy difícil comprender cómo semejantes errores y monstruosidades habían podido afirmarse y perdurar a lo largo de siglos.

Por lo contrario, Hegel destaca la utilidad, el carácter positivo y significativo de cada régimen político y cada religión en un tiempo y un lugar dados, en una situación histórica asignable. Le parece comprensible que se haya podido aprobarlos, luchar por su mantenimiento y consolidación, morir por ellos.

Los que combatieron en Maratón, en Poitiers o en Valmy sabían por qué aceptaban el sacrificio de la propia vida. No morían por una ilusión o un error. Las instituciones políticas reales que ellos protegían eran legítimas, correspondían a las exigencias de la época e importaba conservarlas mientras no contradijesen el movimiento de las ideas.

13 Glockner, ed., *Werke*, t. XVII, págs. 66-67.

14 La tiranía es buena cuando corresponde al «espíritu de la época». Pero es mala cuando «la necesidad la ha abandonado»; véanse las «Lecciones de 1805-1806», en Lasson, ed., *Werke*, t. XX, págs. 247-48. Véase también Glockner, ed., *Werke*, t. X, pág. 288: «La servidumbre y la tiranía configuran una etapa necesaria en la historia de los pueblos, y por eso mismo se justifican relativamente». Recuérdese, en relación con este pasaje, la expresión de Engels: «Sin la esclavitud antigua, no existiría el socialismo moderno» (*Anti-Dühring*, trad. al francés por Bottigelli, París, 1950, pág. 213).

Sin embargo, este movimiento conservador de la filosofía hegeliana no es precisamente más que un momento: relativo y provisional. Lo que se justifica para una época no se justifica para siempre, y lo que responde al espíritu de una época llegará a ser anticuado. Un régimen político, una constitución o una religión merecen que se los preserve solo en tanto expresen «el espíritu de la época».*

Es posible, sin incurrir en contradicción, creer que el feudalismo y el catolicismo eran legítimos bajo Carlomagno y, pese a todo, esforzarse por eliminar sus superviviencias bajo Luis XVI o bajo Federico Guillermo III. Así, en su *Précis d'historie de la Révolution française*, Rabaut condenó el feudalismo históricamente, no absolutamente: recuerda su grandeza pasada y comprueba su corrupción actual. Y Hegel lo sigue en este punto.[15]

Y en esta actitud no es de ningún modo un partidario de la estabilización o un reaccionario. Como lo expresa muy bien Engels, en un pasaje en que analiza el sentido de la dialéctica hegeliana:

> Es verdad que también tiene su lado conservador: reconoce la justificación de ciertas etapas del desarrollo del conocimiento y de la sociedad para su época y sus condiciones, pero solo en esta medida. El conservadorismo de este modo de ver es relativo, su carácter revolucionario es absoluto —por otra parte, el único absoluto cuya persistencia permite—.[16]

El conservadorismo hegeliano se muestra tan relativo, la filosofía histórica de Hegel libera tan audazmente de toda traba el cambio constante e infinito, que en este punto Engels exhibe signos de inquietud. Se pregunta si Hegel no comete un error cuando se niega a considerar el fin de las transformaciones que afectarán al género humano e insiste en imaginar una sucesión ininterrumpida de evoluciones y de progreso.[17]

Afírmase a veces —y se confiere a esta fórmula el sentido de una censura— que Hegel, o por lo menos el viejo Hegel, «justifica el orden establecido...».[18] Correspondería agregar que justifica *todos* los órdenes establecidos sucesivamente. Piensa que hay siempre un orden establecido, un gobierno: ¡el problema es saber en qué consiste!

Pero ello significa también que Hegel justifica a su vez la *ins-*

Véase la *N. del R. T.* de pág. 174.

15 Véase *Hegel secret* (*Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*), t. II, cap. 2: «Rabaut de Saint-Etienne».

16 «Ludwig Feuerbach», en Marx-Engels, *Etudes philosophiques*, París, 1947, pág. 14.

17 *Ibid.*

18 R. Garaudy, *op. cit.*, pág. 381.

tauración de cada orden, la que se realiza siempre en detrimento del orden anterior. Por lo tanto, Hegel reconoce la utilidad y la legitimidad de la sustitución de un orden antiguo por otro nuevo. Puesto que aprueba todas las instauraciones, Hegel admite todas las eliminaciones. Y expresa francamente la necesidad de estas últimas —al revés de la mayoría de sus contemporáneos—. Cuando se refiere al progreso permanente del espíritu, declara que «se relaciona con el derrocamiento, la demolición, la destrucción de la modalidad anterior de la realidad».[19]
Se esfuerza por describir las contradicciones de lo real, que después de una maduración secreta aparecen paulatinamente en la vida social, política, religiosa y artística. Precisamente la notable originalidad y el mérito singular de su filosofía consisten en saber discernirlas y reconocerlas, presumir su presencia, aun bajo la superficie aparentemente serena de las cosas.
Y llega a afirmarlo muy clara y significativamente, en relación con la Revolución Francesa:

Debemos reconocer la contradicción que estaba presente en la existencia; las antiguas instituciones, que ya no encontraban lugar en el sentimiento desarrollado de la libertad consciente de sí y de la humanidad (...), que no correspondían ya al espíritu que las había erigido...[20]

Y no tolera la contradicción simplemente retrospectiva, sino que, por lo contrario, la desentraña también en el presente; a propósito de la Francia de 1830, escribe:

Así continúan el movimiento y la inquietud. Esta colisión, este nudo, este problema: allí está la historia, y lo que ella deberá resolver en los tiempos futuros.[21]

La debilidad de Hegel no consiste en que niegue la existencia de contradicciones en los regímenes políticos de todas las épocas: en realidad, él mismo afirma su presencia. Consiste, por una parte, en que no siempre identifica con exactitud la contradicción esencial; y, por otra, en que no sospecha, o por lo menos no indica, la aparición de la contradicción en el proyecto político que elabora personalmente para Prusia. Se diría que para Hegel el futuro está desprovisto de contradicciones. La crítica marxista señalará inmediatamente este defecto. Ya en 1842 Marx indica, en una carta a Ruge, el programa que intentará cumplir en 1843 en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*:

19 *Die Vernunft*, pág. 96.
20 *Geschichte der Philosophie*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XIX, pág. 515.
21 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 563.

Lo esencial es la crítica de la monarquía constitucional, presentada como una institución híbrida, minada por contradicciones internas.[22]

Pero, en general, Hegel justifica tanto el orden establecido como el nuevo orden que lo reemplaza, la permanencia y la sustitución, la sucesión de las diferentes estructuras políticas: la historia.
Se trata de una justificación *histórica* para cada etapa, una justificación que siempre depende de las coordenadas de espacio y de tiempo, y de la posición exacta en la cadena de las etapas. ¡Si las coordenadas cambian, desaparece la justificación!
No debe interpretarse la adhesión final de Hegel a la monarquía constitucional como un conservadorismo de tipo clásico.
En primer lugar porque, como este régimen aún no existía en Prusia, no se trataba de conservarlo sino de establecerlo, desplazando al absolutismo.
Pero también, y más profundamente, porque Hegel no lo presenta como si fuera el mejor en términos *absolutos*. No reclama que la monarquía constitucional se imponga a los restantes regímenes en todo tiempo y lugar. No censura al pasado, por ejemplo la antigüedad griega o la Edad Media europea, por no haberlo instituido. Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* se esfuerzan por demostrar que, en cada época, cada nación tuvo el régimen que le convenía. Así, la democracia floreció en Atenas durante la antigüedad, y no puede afirmarse que este éxito sea lamentable, ¡muy por el contrario!
La monarquía constitucional conviene a las naciones del siglo XIX, y sobre todo a Prusia, porque responde a varias condiciones que se encuentran realizadas en esos países.
Ante todo, la exige la extensión de los Estados modernos. Hegel admira la democracia republicana, en la forma que adoptó en la Grecia antigua. Es

la más hermosa constitución, la libertad más pura que haya existido jamás, y puede creerse fácilmente que es la más necesaria para la razón y la que mejor armoniza con el concepto.[23]

Lamentablemente, un régimen de este tipo no puede perdurar más que en un país de reducida superficie; en este aspecto, Hegel comparte la opinión de Rousseau. Ahora bien; los Estados modernos, y principalmente los que afirman su independencia, tienen

22 Carta a Ruge, del 5 de marzo de 1842 (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*, I, 2ª, 1, Berlín, 1929, pág. 269). Aun esta crítica aparece como una formulación *premarxista*. Marx advertirá muy pronto que las contradicciones del proyecto hegeliano de monarquía constitucional derivan de las contradicciones más profundas de la sociedad burguesa.
23 Lasson, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 608.

grandes dimensiones y cuentan con elevado número de ciudadanos, de modo que es imposible que todos participen en el gobierno. La democracia no se adapta a estos vastos Estados. De modo que es necesario optar por la monarquía constitucional.
La exige también el carácter de los hombres modernos, que se distinguen por su individualismo. No son auténticos ciudadanos, como lo eran los griegos. En ellos se ha profundizado la subjetividad, y esta se expresa en la adhesión de los hombres a la propiedad privada.
Hegel no aprueba *absolutamente* estas características del hombre moderno. En verdad, en él se transparenta constantemente la nostalgia de la ciudad griega, su admiración a la democracia viva, al ciudadano ateniense, al patriota heleno.
Comprueba *históricamente* la aparición de particularidades propias del individuo moderno, a menudo negativas pero compensadas por aspectos positivos, y se esfuerza por definir el sistema político que mejor las contempla.
Si, al situarnos en un punto de vista exterior al proceso histórico, por ejemplo en el punto de vista de la moralidad subjetiva, formulásemos un juicio negativo acerca de la constitución monárquica, no por ello deberíamos creernos autorizados a eliminarla prácticamente y a luchar realmente contra ella.
Como observa Engels, en una humorada más profunda y más hegeliana de lo que podría creerse a primera vista, en la Prusia de Hegel «la calidad inferior del gobierno se explica por la calidad inferior de los súbditos».[24]
Es precisamente lo que pensaba Hegel. Si no puede concebirse la idea de otorgar a los prusianos una constitución digna de los dioses, es porque solo son hombres. Esta limitación se expresa sobre todo en su particularismo individualista y en su gusto por la propiedad. Dicho de otro modo, si los prusianos de 1830 hubieran sido menos burgueses, quizá habría podido aconsejárseles un régimen democrático.
Poco importa qué régimen es bueno, si conviene a los interesados: su valor no reside en sí mismo, sino en esta correspondencia con el espíritu del pueblo y de la época.
Por otra parte, lo mismo puede afirmarse de la religión, que es la representación objetiva de los sentimientos de la comunidad. Para que sea válida, basta que exprese convenientemente el ideal de una nación. Por lo tanto, una religión miserable, como un régimen político defectuoso, satisface a un pueblo miserable.
Hegel ya había descubierto en su juventud esta modalidad histórica del juicio acerca de los regímenes y las religiones. En la *Positividad de la religión cristiana* describía con las siguientes pa-

24 «Ludwig Feuerbach», en Marx-Engels, *Etudes philosophiques*, París, 1947, pág. 12.

labras lo que a su juicio era una religión lamentable, y pese a todo adaptada a su época:

Temblar ante un ser desconocido, abdicar de la voluntad en el modo de actuar y someterse totalmente a reglas dadas; adormecerse uno mismo, sin un mínimo buen sentido, en la torpeza de un sentimiento, momentánea o perpetuamente, mediante la acción y el renunciamiento, la palabra y el silencio: todo esto también puede ser natural, y una religión que trasunte este espíritu no por ello sería positiva, pues se ajustaría a la naturaleza de su época.

Y Hegel agregaba comentarios que sugieren la idea de que, para él, si así puede decirse, ¡la calidad inferior de una religión se explicaba también por la calidad inferior de los fieles! En efecto, observaba que:

Una naturaleza que exigiera una religión semejante sería sin duda una naturaleza miserable. Pero la religión realizaría su finalidad, suministraría a esta naturaleza la única realidad superior que ella puede sostener y en la cual se satisface. Solo cuando se suscita un estado de alma distinto, cuando esta naturaleza conquista el sentimiento de sí, y de este modo exige para sí misma la libertad, y no la depone simplemente en su ser dominador, solo entonces la religión que existió hasta ahora puede parecerle positiva.[25]

Este modo histórico de evaluar las religiones y los regímenes políticos sucesivos se alza contra el dogmatismo. Aun allí donde Hegel admite y admira el régimen establecido, su actitud no responde a las mismas razones que observamos en los conservadores de tipo tradicional. Interpreta siempre este régimen establecido como una etapa o como un resultado, y no como un absoluto. Agreguemos que Hegel no lo justifica todo. Por supuesto, un «orden establecido» pierde su legitimidad si persiste cuando ha desaparecido el espíritu que lo originó. Pero, además, por excepción, la historia nos ofrece ejemplos de acontecimientos o de instituciones inútiles, superfluos, y aun perjudiciales, de los que podría haber prescindido, y que estorbaron su desarrollo. Por ejemplo, la destrucción de la civilización fenicia, o aun la Guerra del Peloponeso, o la Guerra de los Treinta Años. Asimismo, todas las repeticiones que en el curso de la historia solo confirman un movimiento ya realizado: los Cien Días, el retorno de los Borbones, etcétera.
Comprobamos la existencia de esfuerzos infructuosos, estériles obstinaciones y cambios inútiles: son los «fracasados» de la historia.

25 Nohl, pág. 141.

Por consiguiente, debemos desconfiar de ciertas acusaciones formuladas contra el «conservadorismo» de Hegel. Ocurre a veces que se refieren menos a este pretendido conservadorismo que al modo con que Hegel funda la legitimidad relativa de las diferentes etapas históricas. Además, a veces estas críticas se originan en conservadores que, aunque erróneamente convencidos de que Hegel extrae conclusiones parcialmente semejantes a las que ellos mismos afirman, de todos modos intuyen que todo el pensamiento hegeliano rechaza una conclusión de este carácter.
Por ejemplo, en su estudio sobre la filosofía de la historia de Hegel, Flint se queja constantemente del «servilismo» del pensamiento y la actitud política del filósofo de Berlín. Pero él mismo destaca los límites de sus críticas y su carácter ambiguo, cuando escribe:

El *credo* de Hegel no era un sensato conservadorismo que exigía el respeto debido a la autoridad moral, sino una suerte de panteísmo político que engloba todos los derechos y todas las libertades, y que conduce lógicamente al fatalismo, a la aceptación del hecho como derecho, a la glorificación de todos los éxitos, aun de los que son resultado de la fuerza brutal y del menosprecio de toda justicia.[26]

Las declaraciones de este carácter revelan una gran incomprensión del pensamiento hegeliano y, al mismo tiempo, una intuición muy viva de los peligros que implica para el conservadorismo. Hegel no glorifica todos los éxitos. Pero, si lo hiciese, por eso mismo volvería la espalda al conservadorismo, que consiste precisamente en el rechazo del éxito de las ideas o las fuerzas nuevas.
Este juicio de Flint nos ayuda a aclarar el significado de la doctrina de Hegel. En resumen, distingue dos categorías de conservadores. Y nos invita igualmente a oponerles, una a una, otras tantas categorías de «revolucionarios» o de «reformadores».
Unos se remiten explícitamente a Hegel y reivindican su herencia. Por lo contrario, otros le dirigen, en el fondo, la misma crítica que Flint. Oponen al mundo tal cual es una «autoridad moral» o «valores» exteriores a él mismo, ¡y los fuerzan a legitimar el progreso, pese a que Flint, entre otros, creía poder servirse de ellos para fundamentar un «sensato conservadorismo»!
Y como les interesa que este ideal no esté incluido en el movimiento mismo del mundo, que se mantenga siempre exterior a este último, lo condenan también a no realizarse jamás.
En opinión de Hegel, conciben un fin noble y elevado: tan noble y tan elevado que prefieren no realizarlo jamás, para que nada

26 Flint, *La philosophie de l'histoire en Allemagne*; trad. al francés por Carrau, París, 1878, pág. 317.

pierda de su elevación y su pureza. ¡Y así, se resignan con tanta mayor facilidad a dejar que el mundo siga su camino como mejor pueda!

La negación del más allá

La reconciliación hegeliana no implica una adaptación del pensamiento filosófico a las exigencias del poder político establecido. Hegel desea reconciliar al hombre con su historia como totalidad, y este significado de su empresa se manifiesta más claramente si se evocan las doctrinas y las actitudes contra las cuales Hegel lucha en su intento de realizarla.
Hegel refuta la tesis de un *más allá* racional del mundo, que aparece en la base del dualismo. Lo que no puede aceptar en el ideal es que se sitúe fuera de lo real —o, más bien, que los seres humanos lo imaginen en una especie de exilio, eternamente inaccesible—:

La razón no es impotente hasta el extremo de no llegar más que al ideal, al deber ser, y de no existir más que fuera de la realidad, quién sabe dónde, sin duda como algo particular en la cabeza de algunos hombres.[27]

En estas palabras se percibe fácilmente la hostilidad habitual de Hegel hacia el kantismo. Esa hostilidad de ningún modo es conservadora. La negación del ideal exterior a lo real no beneficia a la contrarrevolución.
Es inútil o aun perjudicial oponer un más allá ideal al único mundo existente. Por otra parte, este ideal imaginario no es tan extraño al mundo como se cree y se proclama. El más allá del Evangelio no es más que el mundo real invertido, pues, como observa J. Hyppolite en su comentario a la *Fenomenología*, «no debe buscarse el mundo invertido (. . .) en *otro mundo*, puesto que se encuentra en este mundo, que es al mismo tiempo él mismo y su otro, y al

27 *Die Vernunft*, pág. 28. Esta negación del más allá se expresa en Hegel mediante fórmulas muy extrañas. Así, en la *Filosofía del derecho*, cuando critica una vez más el anarquismo individualista y el moralismo que se basan en la creencia en un más allá moral, y por lo tanto en la suposición de que el más acá padece una carencia de ideal y de moralidad, no teme afirmar: «De acuerdo con este ateísmo del mundo moral, la verdad se hallaría fuera de este mundo, y como no obstante debe hallarse en él también la razón, la verdad tiene a lo sumo una existencia problemática». (*Philosophie des Rechts*, en Glockner, ed., *Werke*, t. VII, pág. 25; trad. al francés por Kaan, pág. 24). ¡Se trata, sin duda, de una definición bastante compleja del ateísmo! En este sentido, es evidente que Jesús se relaciona con el ateísmo, pues proclama que «¡el reino de Dios no es de este mundo!».

que se aprehende en su integralidad fenomenal como "concepto absoluto" o infinitud».[28]

El verdadero «contrario» de un orden social dado está en su corazón. Cada mundo alimenta a su propio sepulturero. Hegel niega la existencia de un más allá del espíritu humano.

Pero, al mismo tiempo, explica históricamente la aparición de esta creencia en un más allá. Se esfuerza por determinar el tiempo de su nacimiento, por situarlo en un contexto espiritual —y muestra cómo la conciencia humana tiende luego por sí misma a la eliminación de esta representación que ella comenzó por forjar—. H. Niel interpreta la reconciliación como «el sí de Hegel al presente».[29] Aceptaríamos de buena gana esta definición si no fuera porque solo interpreta el presente en su oposición al pasado, sin considerarlo también, y sobre todo, en su contradicción con lo ausente.

Hegel responde afirmativamente a lo que es-allí, a lo que fue y a lo que será. Acoge en su totalidad el universo de la presencia, de la efectividad —lo cual no implica necesariamente la resignación ante tal o cual de sus aspectos ingratos, si bien fragmentarios y accidentales—. En el único mundo real podemos hallar lo mejor y lo peor. Pero debemos señalar, con una fórmula que también pertenece a Niel, que el pensamiento de Hegel implica «la imposibilidad de rechazar, en nombre de un mundo mejor, el universo en que nos encontramos».[30]

La filosofía de Hegel procura, como suele decirse, «pegarse a la vida», coincidir con ella, aun en el presente temporal en que prosigue el curso de la vida y de la historia.

Un comentarista anónimo de Hegel, casi contemporáneo, a nuestro juicio expresa muy felizmente esta tendencia en el prefacio de un opúsculo aparecido en 1837.

Evocando sin saberlo las inquietudes del joven Hegel, formula la siguiente pregunta: «¿Qué actitud adopta la filosofía frente a la vida?».

Y caracteriza del siguiente modo la filosofía hegeliana, en relación con los restantes sistemas:

> No hay otra que exhiba mejores títulos en sus esfuerzos por evocar las simpatías de la vida y el presente (...), pues ninguna muestra un carácter tan reconciliador y mediador, pues ninguna manifiesta una actitud tan equitativa hacia toda verdadera realidad.[31]

28 J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie*, París, 1946, pág. 134.
29 H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, París, 1945, pág. 313.
30 *Ibíd.*
31 *Hegel's Lehre vom Staat und seine Philosophie der Geschichte in ihren Hauptresultaten*, Berlín, 1837, prólogo, págs. 3-4.

Hegel quiere demostrar que la conciencia individual, al margen de lo que ella misma pueda imaginarse, jamás se ha separado radicalmente de la sustancia espiritual, de la vida humana unánime en que se sumerge, en que participa. Indudablemente, a menudo se forja ilusiones, y Hegel enumera las diferentes ocasiones en las que manifiesta una ignorancia que J. Hyppolite describe así:

Este mundo está frente a la conciencia de sí, y ella ignora que sale de él, que él es su propio origen.[32]

Pero esta conciencia de sí se remontará a su fuente, y en ese mismo hecho ya hay un momento esencial de la reconciliación. No hay entonces un «compromiso» de la conciencia. No es que decida que en adelante intervendrá activamente en el mundo espiritual. Simplemente, cobra conciencia de que jamás había dejado de participar en él, pero esta toma de conciencia confiere un matiz nuevo a la participación.
En efecto, puesto que vivía y actuaba, sostenía el peso del mundo, y se atribuía la correspondiente responsabilidad. Sus denegaciones, sus pretensiones de independencia, tenían que ver con la inconsciencia o la hipocresía. J. Hyppolite lo señala con exactitud:

En la *Fenomenología*, a propósito de «la visión moral del mundo» o el «alma bella», Hegel volverá constantemente sobre este punto: no tenemos derecho a rechazar nuestro propio reconocimiento en la realidad porque hemos querido actuar; vale decir, hemos hecho de la efectividad el fin mismo de la operación.[33]

Entre otras ventajas, el desarollo fenomenológico aporta al hombre la certidumbre de que este mundo es el suyo propio, de que sin él no podría vivir, moverse ni ser. Lo devuelve a su verdadera patria.
Dicho de otro modo, estamos «comprometidos», y nos es absolutamente imposible «desprendernos». Solo podemos soñar con estos desprendimientos. Incluso puede afirmarse que este género de ilusión a veces es fecundo. Permite realizar experiencias útiles. Gracias a él realizamos esfuerzos para reconquistar nuestro ser auténtico, para adquirir lucidez cultivándonos.
Cuando esta empresa tiene éxito, adquirimos la conciencia filosófica, la conciencia de la universalidad. Aprehendemos la verdadera autonomía humana, que influye sobre todo el espíritu. Los átomos individuales se benefician con ella solo en la medida en que no se separen del Todo, y en la medida en que ella no alce en cada individuo una parte de la conciencia contra la otra.

32 *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, pág. 275.
33 *Ibíd.*, pág. 277.

Hegel quiere reconciliar la conciencia individual con el «devenir del hombre en su operación efectiva».[34] Desea que ella se sienta «cómoda» en este mundo —por lo tanto, que se sienta libre— y que no languidezca como una exiliada. La permanencia terrestre ya no será para ella un infortunio, un valle de lágrimas, lo contrario de una vida ideal. La filosofía afronta esta tarea: lograr que se comprenda y se ame la vida.

Una reconciliación de este carácter no puede confundirse con lo que podríamos denominar una conciliación. Los esponsales del hombre y el mundo no se reducen a una suerte de compromiso entre ambos, de acuerdo con el cual cada uno obtendría el reconocimiento de sus «derechos». Hegel no sugiere una contemplación admirativa de la naturaleza. Reconcilia al hombre con la naturaleza como se reconciliaría a un vegetariano con la chuleta: deseándole «que le aproveche».

La reunión del hombre y la naturaleza puede realizarse únicamente si el hombre conquista y domina a la naturaleza. Hegel no acepta ni reconoce el dato natural como tal. Exhorta constantemente a aprehenderlo, entenderlo, apoderarse de él y transformarlo. Tal uno de los *leitmotiv* de su obra.

La reconciliación con el mundo humano tampoco implica un espíritu de contemplación y de conciliación, una «adaptación» a la situación social, religiosa y política según esta se manifiesta. Lukács cree que Hegel ha pagado el progreso de su sentido histórico, que le permitió elaborar la doctrina de la reconciliación, con la atenuación de sus impulsos revolucionarios de juventud.[35] Y denuncia en Hegel una «tendencia creciente a la reconciliación».[36]

¿Hegel se ha «moderado» políticamente al tiempo que envejecía? ¿Se ha «adaptado» paulatinamente a la miserable situación política de su país? Se trata de un problema que no podemos abordar aquí. De todos modos, insistiremos en la distinción que conviene realizar entre la reconciliación filosófica y la adaptación política. Aunque esta última haya existido realmente, no habría podido originarse en la doctrina de la reconciliación. Y ni siquiera habría podido aprovechar su complicidad.

En efecto, la doctrina de la reconciliación nos parece más bien inclinada al realismo, más bien histórica y revolucionaria. ¿Cómo habría podido alentar la consolidación de una actitud conservadora?

Por otra parte, aparece muy temprano en la filosofía de Hegel, mucho antes de la llegada del filósofo a Prusia, y antes aún de la

34 *Ibid.*, págs. 284-85. En la pág. 487, J. Hyppolite demuestra que en el *amor fati* hegeliano se manifiesta «menos la resignación a un real íntegro dado que la aceptación creadora de un real que simultáneamente se impone y convierte en mi obra».
35 G. Lukács, *Der junge Hegel*, pág. 103.
36 *Ibid.*, pág. 482.

caída de Napoleón. Se perfilaba ya en los primeros escritos de juventud. En la *Positividad* o en *El espíritu del cristianismo*, Hegel critica al alma bella, condena la «separación», describe la ruptura del hombre con el mundo en el destino de los personajes críticos del judaísmo y el cristianismo, traza el programa de una religión nacional y popular que reconciliaría al individuo con la naturaleza y con la Ciudad.

Cabría afirmar que desde el principio Hegel preconiza una reconciliación *total*. Aspira a una fusión completa del individuo y la totalidad.

Tal vez tuvo un momento de vacilación, en Tubinga o en Berna. Tal vez se dejó perturbar un instante por los argumentos kantianos. Pero ello es poco probable. Es más verosímil suponer que jamás fue realmente kantiano. Y lo que le impidió llegar a serlo fue precisamente su rechazo de una separación radical de lo ideal y lo real.

En este plano se plantea el problema de la reconciliación.

La primera alternativa es que la contradicción entre lo ideal y lo real admite solo una solución ficticia, y se confía su reunión a un deber ser que jamás se realizará —en cuyo caso permanecemos dentro de los límites del kantismo—.

La segunda, que se proponga la contradicción como irreconciliable, con lo cual el juego dialéctico de las contradicciones se extiende hasta el infinito: la dialéctica cobra entonces un sesgo escéptico o irónico, y engendra una filosofía perpetuamente interrogativa, a la que podríamos aplicar el calificativo de romántica. Hegel ha criticado esta concepción, tal como se expresaba en la obra de su amigo Solger.

Por último, que la contradicción se resuelva dialécticamente, y el resultado es la filosofía seria de Hegel: lo real es ideal (o racional), y lo ideal es real. Hegel pretende basar la reconciliación en la vida y su movimiento, y no en restos muertos.

De estos tres modos de entender la relación entre lo ideal y lo real, evidentemente el último es el que mejor satisface las exigencias de la historia. Afirma al hombre en lo real —un aspecto que motivó abundantes críticas de los románticos—, y expresa y alienta lo que Lukács denomina «el amor a la realidad».[37]

En oposición a este concepto, solo hallamos la desconfianza hacia lo real, el desdén o la indiferencia. Si lo ideal huye del mundo, un alma noble se limitará a arrojar miradas hostiles o decepcionadas a este mundo sumido en el desamparo. Y evitará ensuciarse con él.

La situación de Alemania ha variado mucho entre 1793 y 1831. En ese lapso Hegel cambió muchas veces de residencia y soportó diferentes regímenes políticos. Pero mantuvo su doctrina de la reconciliación.

37 *Ibid.*, pág. 485.

Esta doctrina favorece precisamente la comprensión de esa diversidad y esa variación. A pesar de sus accidentes, sus dolores y sus infortunios, la vida es buena y es necesario asumirla íntegramente. No hay en esta actitud una aceptación pasiva de lo que la vida nos da, sino una adhesión a la vida que nos es dada. Lo contrario de esta actitud es la reclamación vana, la reivindicación pasiva de lo imposible, la protesta de Job, la insatisfacción incurable que busca su consuelo en otros mundos.

4. El viejo Hegel

Una gran figura condena a los hombres a explicarla. Hegel.

¿Hacia el final de su vida, Hegel tolera una visión menos atenta de la existencia y la historia? ¿Acaso la *Fenomenología* había entonado la última epopeya, y después de la victoria los héroes fatigados se adormecen en la sombría quietud del Saber absoluto? Algunos lectores de Hegel temen que en adelante nada quede por hacer al género humano —y la falta de proyecto privaría al pasado mismo de su vitalidad retrospectiva—.
¿No habrá más errores ni descuidos, fracasos y repeticiones, intentos abortados, interrupciones e iniciativas, accidentes? Las miradas inquietas se vuelven hacia Hegel: ¡Señor, déjanos nuestro riesgo cotidiano!
Es innegable que Hegel ignoraría de buena gana esta súplica. Se dirige a un público que, como él, acaba de vivir la Revolución Francesa, sus guerras, las guerras del Imperio y las luchas de la liberación nacional prusiana. Con respecto a la incertidumbre y el peligro, sus oyentes jamás carecieron del mínimo vital.
Los impresiona sobre todo la discontinuidad de los acontecimientos, y casi no reparan en la otra faz de las cosas (quizá demasiado evidente), la continuidad, sin la cual no existiría historia ni género humano ni acontecimientos humanos, el vínculo profundo que une lo que a primera vista parece desconectado.
Ciertamente, Hegel quiso destacar el encadenamiento de los fenómenos históricos y el progreso general del género humano. Por eso a veces descuida un poco la descripción de lo dramático: ¡sin duda, sus contemporáneos románticos la suministraban con exceso!
Sin embargo, ¿esta orientación suscita por sí misma la impresión de sequedad que muchos lectores experimentan ante la *Filosofía de la historia*? A veces creen descubrir en ella todo lo que el joven Hegel había soñado superar: el formalismo, el esquematismo, la escolástica, el inmovilismo.
Victor Cousin describía así la vejez de Hegel:

En él todo simbolizaba una reflexión profunda, una convicción perfectamente afirmada, desprovista por completo de incertidumbre y agitación, en la paz del dogmatismo más absoluto.

Caracterizaba la filosofía hegeliana de la historia como «el reino de las abstracciones y las generalidades», y entendía que Hegel

se movía con la más perfecta desenvoltura en esta suerte de geometría —o más bien de escolástica— aplicada a la historia de la humanidad.[1]

¡Comentario que bastaría para despertar a Hegel en su tumba! ¡Sin duda habría creído injusta la acusación de que incurría en exceso de abstracción y de generalidad! ¡Y qué decir, entonces, de la escolástica y la geometría! La aberración de un Görres...
Sin embargo, muchos comentaristas de Hegel, no todos adversarios del filósofo, adoptan, por lo menos parcialmente, la opinión de Cousin. Hegel les parece más dogmático que otros filósofos, y la *Filosofía de la historia,* más dogmática que los trabajos de juventud.[2]
Y esta opinión implica una reprobación radical, si se piensa que el dogmatismo es precisamente lo contrario del espíritu histórico y la dialéctica. ¡La historia, el verdugo de los dogmas, llega a ser fatal para el propio Hegel, si el promotor de la dialéctica yerra completamente su objetivo, y si se convierte en menospreciador del pensamiento vivo!
Pero, ¿no cabe afirmar que Cousin descubre con excesiva facilidad en la *Filosofía de la historia* lo que está buscando, no sin cierta malevolencia? ¿No puede hablarse de un modo dogmático de leer esta obra, que desnaturaliza su sentido? Es indudable que Roques había usado otros lentes cuando, demostrando un mayor grado de comprensión, emitió el siguiente juicio con respecto a las *Lecciones* de Berlín:

El fondo del asunto no es más que la sencilla idea del progreso de la libertad, desarrollada en una historia muy sucinta de la civilización, casi totalmente descriptiva. No se trata de una construcción de ideas, levantada *a priori* con la absurda pretensión de reemplazar a la historia narrativa o a la historia sintética, consagrada rigurosamente a agrupar los hechos. Hegel no cree de ningún modo que la filosofía deba inventar o deformar la historia.[3]

Este enfrentamiento a propósito de la concepción hegeliana de la historia —y de las relaciones que se anudan entre la lógica y la vida— nos incita a preguntarnos, con J. Hyppolite, «si la lógica

1 *Revue des Deux Mondes,* 1866, pág. 619.
2 Así, Van der Meulen escribe: «En las tardías *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* la determinación del espíritu ha sido dogmatizada, y en concordancia con esto la determinación del tiempo ha llegado a ser muy insuficiente». Cree que aquí «la astucia de la razón y la teodicea dogmática han llegado a ser absolutamente determinantes». Por consiguiente, «deben considerarse estas lecciones como la quintaesencia de todo lo que está caduco en el pensamiento de Hegel». *Hegel, die gebrochene Mitte,* Hamburgo, 1958, pág. 216.
3 P. Roques, *Hegel, sa vie et ses œuvres,* París, 1912, pág. 283.

ha esclerosado a esta vida, o si, por lo contrario, como lo quiso Hegel, esta vida no ha penetrado en la lógica misma».[4]
Desde este punto de vista, se observa inmediatamente una notable diferencia entre la *Fenomenología* y la *Filosofía de la historia.*
Reconozcamos de buena gana que la *Fenomenología* prodiga incomparables impresiones de frescura, originalidad y vivacidad. Por lo contrario, la *Filosofía de la historia* aparece como un curso, un trabajo escolar un tanto áspero.
Sea como fuere, para establecer un contraste válido conviene investigar ante todo de dónde la *Fenomenología* extrae su extraordinario vigor.

La vida de la «Fenomenología»

La *Fenomenología* evita todo didactismo. Nada enseña. Describe una experiencia y parece más una crónica que una lección. Es indudable —y no es esta una de sus cualidades menos importantes— que también la *Filosofía de la historia* se esfuerza, como veremos, por conservar aunque sea parcialmente esta actitud. Sin embargo, no puede aspirar a un éxito semejante. Aunque no se trate principalmente de «dar lecciones», de todos modos se deja llevar a la formulación *ex cathedra.* Impartida hora tras hora a un auditorio de estudiantes, soporta las servidumbres propias del género.
Además, la *Fenomenología* describe la experiencia de una conciencia individual que, a través de mil peripecias, se reúne con la conciencia universal y se eleva a la universalidad filosófica. Por su parte, la *Filosofía de la historia* relata la odisea de la conciencia universal. El interés que cada una de estas dos obras despierta depende en gran parte del estado de espíritu de quien las lee. Si le apasionan los problemas individuales y solo a medias le interesa el destino del género humano en conjunto, es indudable que la *Fenomenología* lo cautivará. Si tiene acceso a la conciencia universal —gracias quizás a la propia *Fenomenología*—, se sentirá más atraído en cambio por la historia del desarrollo total del género humano.
Pero el contenido de la *Fenomenología* excita tanto más la curiosidad cuanto que Hegel conserva los momentos más significativos del drama individual y, sin embargo, no es inevitable que estos sean previstos ni conocidos de antemano por el lector. Esta imprevisibilidad, ¿no procede de una cierta deficiencia de la *Fenomenología*? En definitiva, esta última no logra suministrar un tipo de experiencia universalmente válida, en la cual cada uno podría reiterar su propio aprendizaje del pensamiento. El lector, y sobre

4 *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, 1948, pág. 11.

todo el lector moderno, no siempre se reconoce en este retrato genérico que se le ofrece, y, por contraparte, está atento a lo que la *Fenomenología* conserva de individual y sorprendente.
Esta obra se refiere con frecuencia a la historia, pero la utiliza —y a veces aun la solicita— más de lo que la sigue y la sirve. Se toma libertades con el orden histórico riguroso, del cual extrae a su arbitrio algunas secuencias, desechando lo que la molesta o lo que ignora. El joven Hegel retiene de la historia tan solo aquello que ha «interiorizado» personalmente, y es por eso mismo por lo que, desde cierto punto de vista, la *Fenomenología* se confunde con una confesión.
Por su parte, el profesor de historia procurará reorganizar un desarrollo histórico sin omisiones, a riesgo de tener que informarse, con este fin, de lo que aún ignoraba.
Pero lo que infunde más vida a la *Fenomenología* es indudablemente su forma, de extremada singularidad, una forma que implica cierta concepción del contenido. No se trata de una exposición, ni de un simple relato. La *Fenomenología* aparece como un diario poblado de múltiples voces, un diálogo, o mejor aún una conversación, una discusión entre instancias filosóficas situadas en diferentes niveles.
En la *Fenomenología* hay por lo menos tres *fenomenologías*. Ante todo, la conciencia originaria, comprometida en experiencias siempre imprevistas, confiesa sus emociones y sus angustias, relata subjetivamente su movimiento espontáneo. Podríamos concebir una *Fenomenología* que se contentara con esta simple *historia original* de la conciencia.
Pero en Hegel se repite y se complica con un segundo relato, el de la conciencia que en cada nueva etapa de su desarrollo reflexiona sobre sus experiencias anteriores y las juzga desde el punto de vista limitado al que ahora ha llegado. Y así aparecen los fragmentos de lo que podría denominarse una *historia reflexiva* de la conciencia, que nos propone una visión más definida y mejor perfilada de amplias etapas del itinerario.
Por su parte, el filósofo, que conoce de antemano todo este camino de la cultura, interviene de tanto en tanto, para destacar ciertos puntos, explicar los pasajes difíciles y ofrecernos, como en un rápido pantallazo, una visión global del drama cuyas escenas se representan bajo nuestros ojos, así como para desentrañar su sentido profundo.
De ese modo, hablan sucesivamente la conciencia, la conciencia de la conciencia y la conciencia filosófica: la conciencia con todos sus «poderes».
Sin hablar de los comparsas —un poeta célebre, un filósofo conocido, un pensador de segundo orden, un vagabundo, y otros— que aportan su grano de sal a una conversación de por sí sabrosa.
El hallazgo genial de Hegel consiste indudablemente en conceder

la palabra a la conciencia originaria, y en dejársela hasta el final. Dicha conciencia no se expresa en primera persona, pues Hegel se ha negado a aprovechar esta facilidad. Pero ese hecho nada cambia en el fondo: para el lector que acepta el juego, la *Fenomenología* ofrece la atracción de una novela filosófica, o de una pieza teatral, y casi la que es propia de la vida vivida.

La conciencia que se educa y se expresa, a semejanza de los héroes, nada debe a las lecciones de un sabio; vuelve a descubrirlo todo por sí misma y, como no separa sus modos de pensar de sus modos de vivir, bien puede calificarse su propósito de existencial.

Este sentimiento parcial de una existencia vivida directamente, sin duda lo debemos a un artificio del filósofo. Este procede *como si*, y vuelve a partir de cero, y todo lo reanuda desde el comienzo —sin que, en definitiva, nos persuada forzosamente de la autenticidad de esta reiniciación integral—.

Pero, al margen de que en su totalidad sea o no auténtica, es innegable que logra recortar algunos hermosos «fragmentos de vida».

En sí misma, la historia filosófica no se permite una puesta en escena de este carácter. El historiador no puede desarrollar el diario íntimo de la conciencia universal, pues este diario ya existe. Está constituido por la *historia original*, en la cual, en cada época, los observadores han consignado los hechos y los gestos —y también los sentimientos y los juicios— de sus contemporáneos.

El historiador actual que quiera *volver a decir* esta historia original, o que siquiera intente reproducir su tono, se pondrá en ridículo.[5] No hubo más que un Tucídides y un Federico el Grande. A lo sumo, solo es posible *remitir* a ellos. En una obra histórica elaborada en nuestro tiempo y que se refiera a épocas pasadas, ya no habla la conciencia original. La voz más conmovedora de la *Fenomenología* enmudece en la *Filosofía de la historia*.

¡No pretendemos afirmar que cesa absolutamente el diálogo! Por lo contrario, Hegel insiste largamente en la necesidad de mantenerlo. Hay una vida interna de la obra histórica que nace de su permanente confrontación con las historias originales, y tan pronto comenzamos a hablar de Grecia invocamos a Heródoto o a Polibio. Anima el contenido de la historia filosófica hegeliana una constante dialéctica de las diversas instancias en las que se basa. Pero si, en lo que concierne a la conciencia individual, la *Fenomenología* describía a cada instante esta dialéctica, el historiador, en cambio, hace apenas alusión a ella, y deja al lector el cuidado de movilizarla por su cuenta.

La *Fenomenología* entremezclaba vívidamente lo originario, lo reflexivo y lo filosófico. Por su parte, en la distinción de los géneros, la historia filosófica viene *después* de la historia original y la historia reflexiva.

5 *Die Vernunft*, págs. 12-13.

En este aspecto, ¿cuál es menos dogmática: la *Fenomenología* o la *Filosofía de la historia*? Se trata de un punto discutible. Con respecto a la forma, es evidente que la primera de estas obras se lleva la palma. Pero con respecto al fondo, ¿la *Filosofía de la historia* no demuestra acaso que la empresa que la *Fenomenología* se propone es imposible, o por lo menos ilusoria, y que la conciencia de la vida difiere siempre de la vida misma?

...En tanto que ella es lo general, dice Hegel, es también ideal, y por la forma difiere de la actividad real, de la obra efectiva y de la vida gracias a la cual se ha realizado esta obra.[6]

El historidor no puede restituir la conciencia originaria a su originalidad radical.
La *Filosofía de la historia* nos incita a pensar que la conciencia originaria de la *Fenomenología* no es más que una conciencia originaria *supuesta*, construida después del hecho. No recuperaremos jamás nuestra alma infantil ni el alma de nuestros antepasados. No comprendemos a un griego antiguo mejor de lo que podríamos comprender a un perro:[7] por lo menos, hallamos en la obra de Tucídides una de las *expresiones* de lo que fue, mientras que, por ejemplo, en el capítulo de la certeza sensible, o en el capítulo del Amo y el Esclavo, la *Fenomenología* solo nos ofrece la expresión de antecedentes *imaginados* o reconstruidos por Hegel.
El factor que contribuye al encanto de esta obra es la ilusión de la contemporaneidad: creemos observar la conciencia en proceso de formación, y ella misma se constituye bajo nuestra mirada.
La historia filosófica no autoriza esta interpretación. Trabaja sobre el todo realizado, utiliza lo ya relatado. ¡Y agradezcamos que así sea! El pasado que no se expresara en el relato de alguno de sus contemporáneos sería para nosotros cosa nula e inexistente. ¡Para entrar en este ámbito es necesario haber leído a Heródoto y a Guicciardini! Y nadie creerá por eso que vive en la época de estos personajes. La historia filosófica no puede garantizar al lector esta alegría de la sorpresa que la *Fenomenología* provocaba; además, aquella desconfía de los recursos literarios que esta utiliza gozosamente. Antígona, Marianne, el sobrino de Rameau se desdibujan, se apagan las candilejas, y los personajes que aparecen ahora ofrecen un rostro menos teatral: Tito Livio, Montesquieu, Jean de Müller... Aumenta el rigor histórico, pero desciende el tono. ¿Debemos creer que simultáneamente la vida se adormece?

6 *Ibíd.*, págs. 177-78.
7 *Ibíd.*, págs. 13-14.

El dogmatismo de la «Fenomenología»

Nada más incierto que la idea del dominio progresivo del pensamiento dogmático sobre Hegel.

Si consideramos las diferencias de género literario y las condiciones externas de redacción, composición y publicación, aun puede afirmarse que, desde el punto de vista del contenido, la *Filosofía de la historia* es menos dogmática que la *Fenomenología*.

Por otra parte, no desmiente lo que había de antidogmático en la obra de juventud, a la que no pretende sustituir. En realidad, la prolonga en otra esfera. Cuando estaba enseñando la *Filosofía de la historia*, Hegel preparaba una reedición de la *Fenomenología*, y únicamente la muerte prematura del filósofo impidió la realización de este proyecto.

Pero el modo y la sustancia de la *Filosofía de la historia* alentaban un antidogmatismo más intransigente.

Y destaquemos ante todo que la *Fenomenología* es un libro terminado, mientras que la *Filosofía de la historia* es un curso inconcluso, al que Hegel jamás concedió su aprobación final. En esa obra, mientras Hegel vivió, el alma se hizo oír incesantemente. No debemos dejarnos impresionar por la estructura definida que los discípulos le dieron al publicarla. Sabemos que en cada ocasión Hegel reorganizaba profundamente este curso de historia, que no lo redactaba previamente y que lo desarrollaba apoyándose únicamente en notas, y a menudo improvisando: [8] este método suscita dificultades de interpretación, pero los oyentes directos de Hegel presenciaban los esfuerzos de un pensamiento vivo que se buscaba a sí mismo en presencia del auditorio, que volvía sobre sí y que variaba.

Es indudable que la *Fenomenología* no peca por exceso de dogmatismo, pero algunos de sus aspectos ofrecen pretexto a las interpretaciones dogmáticas. La obra describe las vacilaciones, la desesperación, la permanente superación de la conciencia; pero el filósofo, que observa esta experiencia, parece muy seguro de sí mismo. ¿Tal vez intenta atribuir carácter necesario a transiciones que, como afirmaba Lucien Herr, corresponden al ámbito «del sentimiento»?

Algunos comentaristas destacan excesivamente este carácter de la *Fenomenología*, y aun creen posible achacar a Hegel la pretensión de haber escrito una suma definitiva —y en adelante intocable—, la pretensión de haber promulgado la ley definitiva con la publi-

8 Hotho ha ofrecido una descripción pintoresca del modo hegeliano de enseñanza. Véase *Vorstudien für Leben und Kunst*, págs. 383-89. Con respecto a las modificaciones del curso, véase el prólogo de K. Hegel a la edición de Glockner, *Philosophie der Geschichte*, pág. 19; trad. al francés por Gibelin, págs. 13-14.

cación de lo que podría denominarse *El Libro.*[9] Y a veces nos sentiríamos tentados a concederles parte de razón si, precisamente, la existencia y el contenido de la *Filosofía de la historia* no desmintiesen hasta cierto punto esta opinión.

En la *Fenomenología*, la conciencia accede a la universalidad filosófica gracias a la eliminación de lo individual. Esta depuración implica lucha y dolor, y el lector sigue conmovido las peripecias del combate. Pero al fin este culmina: el individuo se eleva al nivel de universalidad que él no puede superar y que está determinado por el espíritu de su época. En este sentido, en la *Fenomenología* el individuo se pierde existencialmente y se conquista filosóficamente.

Por lo contrario, la *Filosofía de la historia* mantiene con firmeza mucho mayor la irreductibilidad individual y, en comparación, confiere a la aventura de la *Fenomenología* el carácter de un éxito excepcional, que no ilustra la suerte común, pero que propone una norma. En realidad, no todos los seres humanos llegan a ser filósofos.[10]

En el desarrollo real de la historia, son los individuos los que trabajan, combaten y mueren, de un modo a menudo muy poco filosófico, como si no hubiesen recorrido el camino fenomenológico hasta su culminación, y como si su conciencia se hubiese fijado en etapas prefilosóficas del desarrollo normal, en estadios infantiles.

La *Fenomenología* abre a un individuo excepcional el santuario de la universalidad. La *Filosofía de la historia* detiene a la mayor parte del género humano a la puerta del templo, y, si deja ingresar a algunos privilegiados, es para dispensarles un cruel desengaño: ¡el santuario es obra de profanos, lo llevan sobre los hombros y los sigue en la corriente tumultuosa de la historia, con todas sus cabezadas y balanceos! El propio historiador filósofo —corresponde aplicarle aquí una fórmula moderna— «pertenece al devenir que él mismo delinea».[11]

El sistema

Sin embargo, a menudo hallamos dogmatismo en la *Filosofía de la historia*, y se trata ya de esa forma de dogmatismo necesaria para que haya solidez; es el dogmatismo que, según parece reco-

9 A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, 1947, pág. 387 y nota 1.

10 «...Desde este punto de vista, la filosofía es un santuario separado y sus servidores forman un clero aislado» (*Philosophie der Religion*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XVI, pág. 356).

11 R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, París, 1938, pág. 88.

nocerlo el mismo Hegel, constituye el ingrediente indispensable de todas las doctrinas y todas las filosofías.
En efecto, el pensamiento de Hegel procura presentarse bajo la forma de un sistema. A nuestro entender, los resultados no son eficaces, a pesar de lo cual a menudo se critica con particular intensidad su «espíritu de sistema».
Se supone que todo sistema cae inevitablemente en el dogmatismo, e indigna el hecho de que aplique su imposición a la vida. Hegel habría obligado a los hechos históricos a ingresar en sus esquemas dogmáticos,[12] de modo que sería culpable del mismo crimen que achaca a sus adversarios.
Recordemos lo que Hegel había reconocido explícitamente: no es posible pensar sin simplificar, sin esquematizar, sin abreviar y clasificar. Pero el reconocimiento de esta necesidad aparece acompañado de la comprobación más antidogmática: la teoría no aprehende jamás íntegramente a la vida.
El dogmático esquematiza demasiado y mantiene demasiado tiempo sus esquemas, aunque el progreso del pensamiento los haya convertido en formas caducas. ¿Acaso Hegel comete este error? ¿Ha subordinado los hechos a una lógica que, por anticuada, se hubiese convertido en tiránica?
Observemos que no todos los comentaristas señalan este despotismo. Por lo contrario, algunos reprochan a Hegel un exceso de timidez, una abstención que expresaría cierta impotencia: ¡Hegel se habría «abstenido prudentemente de aplicar las categorías de su lógica a la historia»! [13]
Otros ven actuar a las categorías de la dialéctica solo cuando estas despliegan su bandera. ¡Pero entonces las acusan de manifestarse indiscretamente!
En realidad, Hegel pensó dialécticamente, y al mismo tiempo históricamente —las dos formas no se separan—, tanto como le fue posible. Bien sabía que no era tarea fácil, y no se envanecía de haberlo logrado completamente, ni siquiera en el marco de las condiciones de su época. No ocultaba el carácter «imperfecto» e «incompleto» de sus obras,[14] ni disimulaba los límites históricos de todo pensamiento y toda doctrina.
Con respecto a su modo de concebir el sistema, los intérpretes de Hegel a menudo tienden, lo mismo que en otros aspectos de su doctrina, a esquematizar y endurecer su pensamiento, que en realidad exhibe muchos matices y considerable fluidez.
Hegel prefiere que el pensamiento filosófico adopte la forma de

12 Véase, por ejemplo, R. Garaudy, *Dieu est mort*, París, 1962, pág. 426, o J. Gibelin, prólogo del traductor a la *Philosophie de la Religion*, parte III, «La Religion absolue», París, 1954, pág. 8.
13 Flint, *La Philosophie de l'histoire en Allemagne*, trad. al francés por L. Carrau, París, 1878, pág. 327.
14 *Briefe*, t. II, pág. 329 (carta de 1822).

un sistema. Pero no siempre lo obliga a cumplir dicha condición; el hecho de fracasar en este intento no lo priva de todo su valor. Para comprender bien el sentido y el alcance de la sistematización, veamos a qué se opone. Cuando en la *Diferencia* aprueba «la necesidad de producir una totalidad del saber, un sistema de la ciencia», Hegel señala precisamente que «la actividad filosófica que no se organiza en sistema constituye una fuga permanente ante las limitaciones».[15]

Es imposible reconocer más claramente que el sistema exige consentir las limitaciones. El filósofo que teme al sistema es como el alma bella que «vive en la angustia de manchar el esplendor de su interioridad por la acción y el ser-allí, y (...) persiste en la incapacidad (...) de darse la sustancialidad, de transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta».[16]

Conocemos su castigo: la filosofía se desvanecerá «como un vapor informe». Para la filosofía, el sistema es el único medio de evitar la evaporación.

En esta perspectiva, el pensamiento sistemático no recusa al espíritu histórico, pero se opone al eclecticismo, la dispersión y la incoherencia.

La totalidad del saber de cada época debe realizar esfuerzos para organizarse en sistema. Ello no significa que aspire a la jerarquía de lo definitivo y lo absoluto.

Por lo contrario, cada sistema es, para Hegel, limitado por definición, y por consiguiente pasible de refutación y superación. Ni siquiera sostiene que deba existir una adecuación perfecta entre el sistema y el pensamiento que cobra forma en él:

Es posible —reconoce Hegel— que una especulación auténtica no se exprese perfectamente en su sistema, o que la filosofía del sistema y el sistema mismo no coincidan, que un sistema exprese del modo más exacto la tendencia a aniquilar todas las oposiciones, y por su parte no llegue a la identidad más completa (...) Cuando en un sistema la necesidad, que le sirve de fundamento, no ha encontrado su expresión perfecta y ha elevado a lo Absoluto un término condicionado, cuya consistencia descansa únicamente en la oposición, esta necesidad se convierte, como sistema, en dogmatismo; pero la verdadera especulación puede hallarse en las filosofías más diferentes, que se acusan mutuamente de dogmatismos y extravíos del espíritu. La historia de la filosofía tiene valor e interés solo si mantiene este punto de vista; de lo contrario, en lugar de la historia de la razón eterna y única que se manifiesta

15 *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, cap. «Werhältnis des Philosophierens zu einem philosophischen System», en Glockner, ed., *Werke*, t. I, pág. 71; *Premières publications*, trad. al francés por Méry, pág. 104.
16 *Phénoménologie*, t. II, pág. 189.

en la multiplicidad infinita de sus formas, no ofrece más que una narración de acontecimientos contingentes del espíritu humano y opiniones insensatas, que se imputan a la razón, cuando en realidad su único responsable es el que falseó el sentido de la razón, porque no supo reconocer lo racional.[17]

Estas ideas aparecen en una de las primeras publicaciones de Hegel, pero encierran el principio de la historia de la filosofía, según él la enseñará hasta el fin de su vida. Cada filosofía se realiza en un sistema cuyos límites serán franqueados por la posteridad. La historia de la filosofía consiste en un sistema de los sistemas, un círculo de círculos, a su vez destinado a integrarse, en tanto que elemento, en una nueva constelación ulterior y superior.

El sistema de Hegel es un sistema cerrado, pero se abre más que todos los sistemas abiertos. Se resigna al agotamiento de sus propias posibilidades, no alimenta la absurda pretensión de indicar y prefigurar la filosofía que lo destruirá en el futuro, pero se conoce como sistema, es decir como limitación, como fijación provisional; posee la energía necesaria para «darse la sustancialidad», «transformar su pensamiento en ser» y «confiarse a la diferencia», y así espera serenamente la inevitable contradicción que el futuro aportará.

Todo sistema se muestra inevitablemente unilateral, y aparece como tal ante el pensamiento que lo supera incluyéndolo. En este sentido, es siempre parcial. Pero, al mismo tiempo, en los límites temporales y circunstanciales que se le asignan, el buen sistema no se realiza si no es oponiéndose activamente a lo que se entiende por «espíritu sistemático» cuando se utiliza peyorativamente esta expresión.[18]

Si el sistema ordena el pensamiento coherente de la totalidad de un saber actual, de ningún modo hay un pensamiento filosófico que lo rehúse absolutamente; ¿y de qué modo una historia —sobre todo una historia filosófica— podría renunciar a la unidad de una concepción del conjunto del desarrollo humano, o por lo menos a la unidad del discurso en el cual intenta sintetizarlo?

Hegel no se proponía provocar dogmáticamente los hechos. Pero, ¿no gravita subrepticiamente sobre ellos? Durante mucho tiempo se lo acusó de introducir por doquier y a la fuerza la famosa «tría-

17 *Differenz...*, *op. cit.*, págs. 72-73; trad. al francés por Méry, pág. 105. Hacia el final de su vida, y en la *Historia de la filosofía*, Hegel mostrará una vez más que el pensamiento filosófico —por ejemplo, el de Aristóteles, al que venera especialmente— no tiene necesidad de exponerse en un sistema para constituir «una totalidad filosófica esencialmente especulativa» (Glockner, ed., *Werke*, t. XVIII, págs. 298-99).

18 Para los franceses, observa Hegel, «sistemático» significa *einseitig* (*Berliner Schriften*, pág 728) y *dogmatisch* (*Geschichte der Philosophie*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XVIII, pág. 421).

da» dialéctica: tesis, antítesis, síntesis; o afirmación, negación, negación de la negación.
En realidad, la lectura atenta de la *Historia filosófica* no aporta más que un magro botín de «tríadas», y, como lo observaba Plejanov, en todo esto la tríada no interviene autoritariamente:

Ni una vez en los dieciocho tomos de la obra de Hegel la *tríada* representa el papel de *argumento,* y quien tenga algunas ideas claras acerca del sistema advierte que de ningún modo podría representarlo.[19]

Más aún: a menudo, la tríada aparece sustituida por otros ritmos de desarrollo, y Flint, que tal vez creía que ella agotaba todas las posibilidades de la dialéctica, ¡deploraba irónicamente la división hegeliana de la historia en *cuatro* partes![20]
Y ahora, desechando esta queja, en realidad mal fundada, se intenta reemplazarla por otra: ¡Hegel habría manipulado sistemática y dogmáticamente la tétrada![21]
Sería inútil el intento de refutar todas las sospechas de dogmatismo que afectan a Hegel. No es nuestro propósito. Pero creemos que Hegel se precavía de este peligro mejor que otros, y que desde este punto de vista sus defectos no siempre responden a la causa que suele asignárseles.

La información

Señalemos un ejemplo de las confusiones que nos amenazan en relación con este tema.
Es sabido que, en la *Filosofía de la historia,* Hegel justifica la esclavitud:

...La esclavitud ha despertado más humanidad en los negros. Los europeos esclavizan y venden en América a los negros. Sin embargo, su suerte es casi peor en su propio país, donde reina igualmente una esclavitud absoluta.[22]

Un espíritu malévolo tachará de dogmática esta tesis, y sospechará que Hegel está cortejando a los hechos en beneficio propio.

19 Plejanov, *Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire,* trad. al francés, Moscú, 1956, pág. 95. Véase también págs. 94-96.
20 Flint, *op. cit.,* pág. 320.
21 Véase J. van der Meulen, *Hegel und die gebrochene Mitte.* Se hallará una crítica de esta opinión en W. R. Beyer, *Hegel Bilder,* Berlín, 1964, nota 732.
22 *Die Vernunft,* pág. 225.

¿No tenemos aquí el «empujoncito» a la historia, una deformación de la realidad, destinada por una parte a consolidar «el orden establecido», el mundo de los traficantes, los plantadores y los manufactureros, y por otra a confirmar teorías y abstracciones caras a Hegel, que él mismo desarrolló en otras obras y cuya contradicción en la realidad no tolera?

¿Acaso Hegel no reclama a la historia de Africa que confirme positivamente la dialéctica del Amo y el Esclavo, la «robinsonada» de la *Fenomenología*?[23] Si así fuera, tendríamos derecho a denunciar no solo la falta de humanidad del filósofo, sino también la arbitrariedad de su procedimiento, la parcialidad de su «espíritu de sistema» —y quizás aun cierto fraude—.

Una falsificación de este carácter sería tanto más irritante cuanto que testimoniaría el gusto de Hegel por las fórmulas y por la aplicación automática de procedimientos respecto de los cuales él mismo señala que su repetición es tan fatigosa como los trucos de prestidigitación ya conocidos. ¿Hay algo más fácil que el uso de la dialéctica? Es suficiente invertir artificial y verbalmente las opiniones comunes, y deslizar en su lugar paradojas que solo a juicio del profano revelarán un «espíritu chispeante», mientras no se haya acostumbrado a ellas: la vida es la muerte, la inocencia es el peor defecto, ¡y aquí, cabía esperarlo, la esclavitud es la libertad! ¡Y se pretendería movilizar los hechos al servicio de este esquema absurdo! Bien vemos aquí el dogmatismo de un «sistema dialéctico» o de una dialéctica que ha cobrado carácter sistemático y se ha olvidado de lo real y de la vida!

Ahora bien, el examen del texto indica que en este punto Hegel depende simplemente de las fuentes de información. Por desgracia, las indicaciones del autor en este sentido son escasas o incompletas. Es necesario buscarlas.

Respecto de Africa, sería fácil demostrar que Hegel extrajo muchos datos de Robert Norris: *Memorias del reino de Bossa Ahadée*.[24] El libro de Norris había tenido dos críticas sucesivas, ambas favorables, en la célebre *Gaceta literaria de Jena*, cuya publicación Hegel seguía atentamente.[25]

El redactor de esta *Gaceta* ofrece el mejor resumen de la impresión suscitada por la lectura de dichas *Memorias*:

23 En este caso el dogmatismo de la *Fenomenología* precedería al de la *Filosofía de la historia*, y aun lo provocaría.

24 Robert Norris, *Memoirs of the reign of Bossa Ahadee, King of Dahomy*, Londres, 1789; trad. alemana, *Reise nach dem Hoflager des Königs von Dahomey, Bossa Ahadi, im Jahre 1772*, Berlín, 1791; trad. al francés, *Mémoires du règne de Bossa Ahadée, roi de Dahomé*, París, 1790.

25 *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Jena y Leipzig, 11 de enero y 15 de junio de 1792. ¡Las reseñas atribuyen la edición del texto de Norris a Sprengel, y su traducción a Georges Forster! G. Forster había escrito también una crítica del libro de Norris en la *Gaceta erudita de Gotinga*, nº 121, 1789, pág. 1211.

Esta terrible crónica demuestra mejor que nada que, a pesar de toda la opresión que padecen, los esclavos africanos de las Indias Occidentales son, de todos modos, mucho más felices que en su patria.[26]

En efecto, Norris acumulaba detalles horrorosos, que a juicio de Hegel demostraban que el «estado de naturaleza» es peor que la esclavitud y que, por lo tanto, esta representa una etapa en el progreso del género humano. La obra obtuvo muchos avales científicos y «esclarecidos»: Johann Reinhold Forster la tradujo al alemán, y Sprengel y Forster la publicaron en la colección titulada *Nuevas contribuciones a la etnología y la geografía.*
Por mucho que en la *Fenomenología* la dialéctica del Amo y el Esclavo se caracterizase por la artificialidad y el escaso sentido histórico, de todos modos llevaba a una conclusión ajustada a los datos históricos: la esclavitud es un progreso, y a partir del estado de naturaleza constituye la única vía real del desarrollo humano. Al retomar esta conclusión en las *Lecciones* de Berlín, Hegel podía apoyarse en las investigaciones históricas y etnológicas más recientes y mejor apreciadas por el público competente.

La abreviación

Sin embargo, los límites de la información no son el único tema en discusión. El propio Hegel ha demostrado que la abreviación es uno de los orígenes de la sequedad dogmática. Un resumen considera únicamente el esqueleto de una doctrina o de un relato, y desecha la carne y la sangre. Y la «epitomación» —como decía el propio Hegel— lleva a la repetición de los mismos esquemas y las mismas palabras. El entendimiento es, indudablemente, el gran «epitomador».[27]
El historiador jamás lo dirá todo. No puede relatar íntegramente veinticuatro horas de la vida de un héroe, un minuto de guerra o de revolución. Por lo tanto, conceptualiza, y lo hace en la medida determinada por su proyecto literario.
En todo esto, lo que importa es no incurrir en excesos cuyas consecuencias quepa deplorar.
Pero es necesario reconocer el carácter fatal de la abreviación, y el hecho de que Hegel tampoco puede evitarla. Es indudable que cada una de las diferentes exposiciones hegelianas de la historia filosófica gana en dogmatismo lo que pierde en extensión.[28] Leib-

26 *Ibid.*, 11 de enero de 1792, columna 82.
27 *Die Vernunft*, pág. 14.
28 ¡Compárense *Die Vernunft* y la exposición de la Historia mundial al final de la *Philosophie des Rechts*, párrs. 341-60!

niz procuraba exponer su filosofía en un cuarto de hora. Pero, ¿se trataba quizá de la misma que desarrolló durante toda su vida? No cabe duda de que Hegel distinguió entre una buena «epitomación», que elige lo esencial, y una mala abreviación, que todo lo enumera y edulcora, esforzándose por no omitir nada. Además, no confunde al *historiador original*, que sabe representar el espíritu de su época, con el descolorido *cronista* que redacta un catálogo desprovisto de vida.[29]

Sea como fuere, ¿él mismo logra destacar lo esencial de su filosofía, cuando la resume? Los aspectos más importantes del pensamiento de un autor, el espíritu que lo animaba, se manifiestan solo a quien se impregna lenta y largamente de todas sus obras.

En muchos pasajes, las *Lecciones* de Berlín no son más que una especie de resumen de trabajos anteriores, y algunas de sus páginas, que parecerán secas y pobres al lector poco avisado, en definitiva no hacen más que remitir a una profusión de pensamientos que florecen en otras obras. Las *Lecciones* de Hegel se apoyan no solo en toda la obra de este autor, sino también en toda la cultura de un mundo.

Al oyente o al lector corresponde la obligación de no aislarlas, de reintegrarlas al movimiento de la totalidad, de comprenderlas en cierto tono hegeliano, de redescubrir ese espíritu que animaba a su autor, mediante un esfuerzo de asimilación sin el cual todas las obras, aun las más significativas y brillantes, se degradan a la condición de objetos muertos.

El idealismo

Después de pasar revista a todos los comparsas, convoquemos finalmente al gran culpable. Si en la *Filosofía de la historia* gravita cierto dogmatismo, ¿no es imputable al idealismo más que a la necesidad?

En todo caso, ya se manifestaba en las obras precedentes de Hegel; desde ese punto de vista, la *Filosofía de la historia* no padece ninguna tara especial.

Con fórmulas que a menudo son equívocas, Hegel parece dotar al *Espíritu del mundo* de una presencia y una función determinantes, como si la historia no fuese más que la mera reconquista de su alienación:

> El concepto del Espíritu es un retorno sobre sí mismo. Su retorno consiste en hallarse a sí mismo en su alienación, y ello apunta a un fin determinado y un objetivo final absoluto.[30]

29 *Die Vernunft*, pág. 260.
30 *Ibid.*, pág. 262.

Tomada al pie de la letra, esta cosificación del *Weltgeist* implicaría que en la historia no aparece nada que antes no esté comprendido e incluido de un modo previo y eterno en una esencia originaria. Las civilizaciones, los pueblos, los acontecimientos serían los esbozos que el Espíritu traza para entretenerse, cuando se le ocurre pasearse en el tiempo. Al principio de todo estaría el Dogma, la Palabra, respecto del cual todos los esfuerzos de los siglos no son más que un comentario, la riqueza inicial a la que toda la actividad de los hombres apenas logra a lo sumo imprimir un nuevo cuño. ¡Tampoco bajo el sol del Espíritu podrá hallarse algo auténticamente nuevo!

Hegel invertirá a veces el orden histórico real, deslizará en él elementos extraídos del desarrollo concreto, realizará modificaciones ilegítimas, y en ciertas ocasiones se opondrá a algunas de las ideas rectoras más convincentes y más fecundas de su propia concepción de la historia.

Sin embargo, una vez que se ha comprobado como corresponde este defecto, conviene no exagerar su alcance. El idealismo hegeliano también parece tanto más dogmático cuanto más brevemente se lo expone, como acabamos de hacer. El propio Hegel atenúa de muchos modos esta característica, sobre todo en su obra específicamente histórica.

Por otra parte, las premisas de las que Hegel parte son las de todo idealismo. Muchos idealistas que ejercitaron fácilmente su verbo contra el *Weltgeist* y que acusaron a Hegel de detener subrepticiamente la historia profesaban, a su vez, doctrinas que conducían a consecuencias semejantes. Pero, como no las formulaban explícitamente, no advertían que, en las condiciones que le imponían, la historia ni siquiera corría el riesgo de detenerse: comenzaban por no autorizarla a arrancar. *De te fabula narratur!*

¿Acaso los materialistas anteriores a Hegel procedían de otro modo? Precisamente con respecto a la historia, se situaron en una perspectiva absolutamente idealista. Nadie ha demostrado mayor obstinación que los «materialistas» del siglo XVIII en sus intentos de explicar el movimiento de la historia mediante el cambio de las «opiniones». ¿Acaso Hegel no fue el primero en reaccionar contra esta tendencia? [31]

Conviene juzgar el dogmatismo de Hegel en relación con la obra de sus predecesores y sus contemporáneos, y en esta perspectiva histórica nuestro filósofo salva con honor la confrontación. Demuestra ser el pensador menos dogmático de su época. Incluso los lectores más hostiles a su idealismo han reconocido que a

31 Extralimitándose un poco quizás, Plejanov no vacila en afirmar que, «en Hegel, el devenir histórico no se explica *absolutamente por las ideas de los hombres ni por su filosofía. Los materialistas franceses del siglo XVIII* son los que se sirvieron de las ideas y la "opinión" para explicar la historia. Y Hegel ridiculiza esta explicación...» (*op. cit.*, págs. 326-27).

menudo elabora desarrollos muy realistas y muy concretos.[32] Esta inserción del realismo concreto en la abstracción especulativa concierne ya al conjunto de la historia filosófica, que en cierta medida admite que se la separe de sus antecedentes teóricos. Lo que según el dogma es un retorno del espíritu a sí mismo, aparece en la historia simplemente como una conquista de la naturaleza, si estamos dispuestos a olvidar la caída y la alienación especulativa —y el propio Hegel a veces nos incita a ello, sugiriendo interpretaciones absolutamente realistas de esa caída y esta alienación.[33]
A menudo, Hegel deduce especulativamente lo concreto de lo abstracto, pero a veces actúa de modo inverso. Leibniz se vanagloriaba de explicar una misma realidad tanto por las causas eficientes como por las causas finales. También Hegel se entrega a este doble juego. En estas condiciones, no siempre es fácil determinar qué se juega en definitiva.
El mismo a veces expone su método como igualmente inductivo y deductivo, y es conocida su admiración por Aristóteles, en quien destacaba este doble modo de proceder.[34] Roques ha encontrado en los manuscritos de Hegel un texto muy significativo en este sentido. He aquí el pasaje:

Una nota de Hegel (manuscritos 1889, 252) explica muy claramente el verdadero sentido del apriorismo hegeliano. En este pasaje (escrito en Berlín) Hegel afirma que no es necesario perderse en los hechos ni especular fuera de ellos; no debe adoptarse una postura groseramente empirista ni fantásticamente metafísica ni sucesivamente una u otra. *Die Philosophie kann weder empirisch, noch metaphysisch sein, sondern hat den Begriff des Geistes in seiner immanenten, notwendigen Entwicklung aus sich selbs zu einem System seiner Tätigkeit zu betrachten. Die empirische Betrachtungsweise bleibt bei der Kenntnis der Erscheinung stehen, ohne den Begriff derselben; die metaphysische Betrachtungsweise will es nur mit dem Begriff zu tun haben, ohne seine Erscheinung; aber der Begriff wird so nur ein Abstractum. Der Geits dagegen ist dies wesentlich, tätig zu sein, das heisst, sich zur Erscheinung zu bringen.* Hallamos en Aristóteles el primer modelo del verdadero método especulativo, que sigue, de acuerdo con los hechos, el desarrollo de la Idea: *So bleiben also durchaus die aristotelischen Schriften die einzigen, welche wahrhaft spekulative Entwickelungen über das Sein und die Tätigkeit des Geistes* . . . (falta el verbo).[35]

32 Véase la pág. 48 de esta obra.
33 Véanse las págs. 43-44 de esta obra.
34 Véase el capítulo consagrado a Aristóteles en la *Historia de la filosofía* y, sobre todo, en Glockner, ed., *Werke*, t. XVIII, págs. 298-99, 311-12, 314-15, 317 y 340-41.
35 P. Roques, *Hegel, sa vie et ses œuvres*, París, pág. 17, nota 1. Podrían

Tengamos presente el modo en que el idealismo trata de comprenderse a sí mismo, y los esfuerzos que realiza para superar las objeciones que no disimula. Los adversarios del idealismo, y sobre todo del idealismo hegeliano, se asombran de la obstinación con que sostiene la anterioridad absoluta del espíritu, y preguntan: ¿cuándo?, ¿dónde? Y, sobre todo, ¿por qué? No logran sentir ni comprender la presencia de esta realidad ante-histórica que, cada vez que se la evoca, cada vez que se habla de ella, por eso mismo recae en la historia y allí se inserta con naturalidad.

Pero es evidente que Hegel no se muestra insensible a este obstáculo. Rehúsa reconocer la anterioridad de hecho, a la que se considera lógicamente derivada de la posición y los caracteres del Espíritu. Se atiene a una anterioridad de derecho, más defendible: el Espíritu no precede cronológicamente a *Cronos*, que solo puede nacer del Espíritu. Lo precede metafísicamente, en lo intemporal. Está implicado en cada acontecimiento del mundo, sin situarse, a pesar de ellos, antes de este mundo. La *caída* del Espíritu en la naturaleza no es más que una imagen, como en definitiva lo es también la alienación, que solo puede ser resultado de un proceso, de una operación realizada en varios momentos, y que por eso mismo se despliega en una historia.

Así, el juego de la historia no está «determinado de antemano», y goza de su propia autonomía y su propia espontaneidad. Pero en esa forma rigurosa el idealismo carece completamente de interés para la historia; la exigencia idealista ya no le concierne; es un dato previo que se olvida apenas ha sido planteado.

Por su parte, el idealismo no siempre respeta este rigor que lo condena a la insignificancia. De tanto en tanto la anterioridad puramente lógica se trueca, por obra de las virtudes del lenguaje —o por las necesidades de la causa—, en una anterioridad cronológica, y ya no se distingue muy bien lo que es ciencia rigurosa de lo que es ilustración, representación o mito. De pronto surge una imagen o una fórmula, que otorga al Espíritu abstracto la precedencia sobre los acontecimientos, y le confiere sobre ellos un poder de control y de orientación. El Espíritu se eleva de

traducirse así los dos párrafos citados en alemán por Roques: «La filosofía no puede ser ni empírica ni metafísica, y por lo contrario debe considerar el concepto del espíritu en su desarrollo, inmanente y necesario, que lo conduce por sí mismo a un sistema de su actividad. El modo empírico de considerar las cosas se atiene al conocimiento del fenómeno, sin su concepto; el modo metafísico no quiere ocuparse más que del concepto, sin su fenómeno; pero entonces, el concepto se convierte simplemente en algo abstracto. El espíritu, por lo contrario, consiste esencialmente en ser activo, es decir, en darse la fenomenalidad (...) Así, los escritos de Aristóteles continúan siendo absolutamente los únicos que (¿contienen?) desarrollos verdaderamente especulativos acerca del ser y la actividad del espíritu». Lenin acaso no confirma esta apreciación cuando observa: «Es evidente que a veces Hegel va de lo abstracto a la concreto (...) y a veces a la inversa...» (*Cahiers philosophiques*, París, 1955, pág. 200).

pura condición lógica a un reino casi carnal: «rige», «gobierna», «juzga», «prevé».
¿Simple modo de hablar, o pensamiento profundo? A menudo Hegel nos sume en la perplejidad. Pero, ¿por qué habría de mantener el condicionamiento lógico, si no perdurase en él una adhesión atávica al condicionamiento cronológico, y por lo tanto cierta fidelidad al dogma? Y sin embargo, por otra parte, Hegel protesta, a veces en términos muy enérgicos, contra toda anterioridad cronológica del Espíritu, contra toda existencia pretendidamente ante-histórica, contra toda regimentación de la historia por un poder exterior a ella.
Al Dios que Hegel evoca tan a menudo le atribuimos espontáneamente ideas, sentimientos y proyectos, bajo cuyo impulso o dirección actuaría, y luego controlaría el resultado de sus actos. ¿Acaso Hegel no proclama a todos vientos el nombre de la Providencia?
A pesar de la audacia de la construcción especulativa y el impulso de la reconstrucción filosófica del mundo, Hegel no permite ninguna duda acerca de este punto: el mundo, natural e histórico, no es obra de un pensamiento consciente, y no está regido por él. Espíritu absoluto, *Weltgeist*, Dios, Providencia, son palabras que en definitiva no designan —para dolor profundo de algunos—[36] sino un «pensamiento inconsciente».
Si el pensamiento y el Espíritu se situaran fuera del mundo y antes de él, si demostraran conciencia, la doctrina histórica hegeliana carecería totalmente de significado y de interés, pues en ella la historia aparece precisamente como una *toma de conciencia progresiva*. El Espíritu no cobra conciencia de sí en la historia sino porque antes de la historia, o sin ella, es puramente virtual, irreal, inconsciente: una simple posibilidad de desarrollo, una «disposición»,[37] sean cuales fueren las dificultades que por otra parte implica una representación semejante.
Entonces, se preguntará, ¿por qué denominar *pensamiento* a lo que es inconsciente y en definitiva carece de cualquiera de los atributos del pensamiento? Un pensamiento inconsciente ¿es un espíritu? ¿La Providencia se aviene con la inconsciencia?
Nos vemos obligados a aceptar la idea de un «criptomaterialismo» de Hegel, *cum grano salis*, aunque debe concedérsenos que este materialismo se hallaba oculto a sus propios ojos, sumergido como un misterio en las profundidades de su subjetividad.[38]
Sin embargo, Hegel no edifica inconscientemente su idealismo sobre la ruina de todos los demás, encarnizándose en dispersar

36 Flint, *op. cit.*, pág. 271.
37 Véase Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, pág. 101; trad. al francés por Gibelin, pág. 95.
38 Acerca del «criptomaterialismo» de Hegel, véase E. Bloch, *Subjekt-Objekt*, págs. 186, 343, 348, 412 y 416.

sus cenizas. Ataca también al materialismo, pero finalmente lo que reprocha a las dos tendencias opuestas es su unilateralidad, y las rechaza simultáneamente:

El idealismo dogmático conserva para sí la unidad del principio, negando absolutamente el objeto y poniendo como Absoluto uno de los opuestos, el sujeto, en su determinación, del mismo modo que el dogmatismo, cuya forma pura es el materialismo, niega lo subjetivo.[39]

Y acentúa este antagonismo de los dos adversarios igualmente defectuosos:

lo subjetivo puro es una abstracción, lo mismo que lo objetivo puro; el idealismo dogmático pone lo subjetivo como fundamento real de lo objetivo, el realismo dogmático pone lo objetivo como fundamento real de lo subjetivo. El realismo consecuente niega absolutamente la conciencia como actividad espontánea de autoposición.[40]

Esta última crítica alude directamente al realismo del siglo XVIII, y al materialismo tal como Hegel lo encuentra en las obras del barón de Holbach.
A su juicio, el defecto principal de una doctrina filosófica, idealista o materialista, es siempre la unilateralidad. Por su parte se proponía evitarla, y no omitir ninguna determinación en beneficio de su contraria. Si decidió intentar la síntesis desde el punto de vista dominante del idealismo, es evidente que no renunció a integrar en ella la parte de verdad del realismo.[41]
Por consiguiente, hay un idealismo hegeliano de principio. Pero el principio soporta muchas modificaciones en el curso de su aplicación. Según que se atribuya mayor importancia a los elementos de la tradición filosófica incorporados por Hegel o que interese más bien el nuevo modo en que la utilizó con el fin de aprehender mejor lo real, su filosofía parecerá evidentemente más o menos dogmática. Pero, ¿acaso no debemos considerar especialmente, en toda obra, lo que aporta de nuevo?

39 *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en Glockner, ed., *Werke*, t. I, pág. 87; *Premières publications*, trad. al francés por Méry, pág. 115.
40 *Ibid.*
41 Hegel aprueba parcialmente la tendencia negativa del *Sistema de la naturaleza: diferencia...*, *op. cit.*, págs. 148-49; trad. al francés por Méry, págs. 157-58.

Sin embargo, todos los contemporáneos de un filósofo no se muestran tan atentos a lo que inventa como a lo que repite. Junto a las causas profundas de la «dogmatización» del pensamiento de Hegel a las que hemos pasado revista, podemos alegar también causas accesorias, exteriores a la actividad filosófica, al filósofo y a su doctrina: las circunstancias y el público, que asumen su responsabilidad.

En 1831 un discípulo un tanto entusiasta se exaltó hasta el extremo de afirmar que el maestro fallecido poco antes era un nuevo Cristo. Tal vez Hegel no hubiera apreciado mucho este modo de rebajarlo a un escalón muy lejano y muy inferior del progreso del espíritu en la conciencia de su libertad. Pero como no carecía de humor, es posible que esta comparación le hubiera arrancado una sonrisa: tal vez el buen discípulo exageraba menos de lo que él mismo creía.

En su juventud, Hegel había explicado cómo la palabra del Cristo, inicialmente viva y liberadora en las condiciones temporales, políticas y religiosas en que había resonado, se transformó muy pronto en una doctrina «positiva»; es decir, anacrónica, opresiva, esclerosada y falsa. Esta decadencia se había esbozado ya en vida de Jesús, y él mismo la había alentado con algunas imprudencias, pero se aceleró y agravó después de su muerte.

Así, Hegel oponía el destino del cristianismo a su espíritu. En el instante mismo en que sus enemigos liberaban a Jesús de la corporeidad —es decir, de las determinaciones fijas y unilaterales—, sus amigos cristalizaban su enseñanza en un cuerpo de dogmas inmutables y muertos.[42]

Todo lo que vive debe perecer, y la dialéctica misma, si se la abandona a autómatas sin espíritu, adopta la forma de un catecismo.[43] La repetición literal trueca toda verdad en un formalismo vacío que desdeña consultar a la *cosa misma*, y que omite dejarse revivificar constantemente por el espíritu.

Jamás podemos desconfiar bastante de nuestros discípulos. Sin embargo, Jesús había advertido gravemente a los suyos:

Para vosotros mismos es bueno que os deje, pues no será sino mediante vuestra experiencia y vuestro propio ejercicio como conquistaréis independencia y aprenderéis a guiaros solos.

42 Exponemos así la idea rectora del célebre escrito de juventud de Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, Nohl, págs. 241-342.

43 «Pero lo que es excelente no solo no puede escapar al destino de verse así desvitalizado y desespiritualizado, de ver cómo su piel es arrancada para cubrir un saber sin vida y colmado de vanidad, sino que también debe reconocer en este mismo destino el poder que lo excelente ejerce sobre las almas, cuando no sobre los espíritus; es necesario que reconozca en ello

Renunciaba a llamar «discípulos o alumnos» a quienes estaban destinados a ser «amigos que no doblan la rodilla ante ningún ídolo».[44]

En opinión de Hegel, la historia del cristianismo demuestra que esta advertencia fue vana. Jesús, adversario de la iglesia oficial, enemigo de los rituales sin alma, de las fórmulas vacías y de los gestos maquinales, originó también una iglesia, un culto y una ortodoxia.

Hegel no creyó necesario consagrar grandes esfuerzos a luchar contra una fatalidad. Quien enseña debe estar dispuesto a ser más citado que comprendido; quien inventa provocará, en el mejor de los casos, la admiración, la deferencia y la referencia, y a veces el plagio. Pero en adelante, la verdadera creación no será posible sino *contra* él.

En definitiva, la historia reconciliará todo, concediendo su perdón a la individualidad. Pero esta no puede dejar de pasar antes por el purgatorio. La deformación o la refutación es la suerte inmediata de los sistemas filosóficos.

Desde el fondo de los tiempos, Hegel vuelve hacia nosotros el rostro de un extraño que se nos asemeja como un hermano, y nos provoca: Aquí está la espada, refulgente y flexible, que forjé con amor, y aquí está mi corazón. Aquí estoy... «de pie en la era sucesiva». ¡Golpead! Donde yo muero, el Espíritu renace.

el perfeccionamiento hacia la universalidad, y la determinabilidad de la forma, que es aquello en lo cual consiste su excelencia y lo único que posibilita la utilización de esta universalidad de un modo superficial» (*Phénoménologie*, t. I, pág. 45).

44 Nohl, págs. 126-27. Los amigos de Jesús ya no deberán «atribuir el carácter de vínculo de unión a las palabras o las creencias». Véase *La vie de Jésus*, trad. al francés por Rosca, pág. 74.

Segunda parte. La conciencia

1. El porvenir

Una permanente creación de imprevisible novedad. Bergson.

Nietzsche se burla: «Para Hegel, el momento culminante y definitivo del proceso universal coincide con su propia existencia en Berlín».
Podría formarse una lista interminable con todos los que, ante la doctrina de Hegel, manifestaron idéntica estupefacción. Precisamente porque creyó hallar en ella esa tesis extravagante, a partir de 1848 Springer afirmó que la *Filosofía de la historia* era la «parte vergonzosa» del sistema.[1]

Historia e historia

En realidad, la atribución a Hegel de una doctrina semejante es consecuencia de una interpretación ilegítima.
Ciertamente, la responsabilidad de la confusión corresponde en parte al filósofo: en efecto, habría podido expresarse con mayor claridad. Pero no es justo abrumarlo con acusaciones, pues pueden invocarse muchas circunstancias atenuantes.
¿El fin de la historia es la racionalidad? ¿Lo real es racional? De todo esto se extrae rápidamente la conclusión de que, a juicio de Hegel, la historia ha concluido. Y esto ocurre porque, espontánea o deliberadamente, se atribuye a la razón una forma fija y estable.
Ahora bien, Hegel procura inculcarnos una concepción muy distinta acerca de la razón: en todos los momentos del desarrollo histórico lo real siempre es racional, la razón nunca se sitúa al margen.
Algunos comentaristas dan a entender que, a partir de las premisas conocidas, Hegel *habría debido* extraer la conclusión del fin de la historia. Pero es evidente que esta deducción no aparece en los textos de Hegel.
En tales condiciones, ¿cómo se explica el error de los intérpretes? En primer lugar, por la lectura excesivamente literal de algunos fragmentos aislados: el pensamiento de Hegel no se encierra ja-

1 Springer, *Die Hegelsche Geschichtsanschauung*, Tubinga, 1848, pág. 6.

más en una fórmula. Vuelve sobre sí mismo, se corrige, realiza incesantemente su propio comentario, se complace en destacar sus momentos contradictorios; no debemos deslumbrarnos con estos espejismos, y más bien tenemos que contemplarlos desde cierta distancia.

Por otra parte, la meditación hegeliana tropieza con dificultades que no consigue resolver. Y entonces se debate como puede para no perecer, en una lucha por momentos desordenada y desesperada. Pero un movimiento de cólera no define la totalidad de un hombre.

Finalmente, y sobre todo, la confusión se origina en un desplazamiento del sentido de la palabra *historia*, que ya se había iniciado en tiempos de Hegel, y que después se acentuó.

En el siglo XVIII —¿no se olvida con excesiva frecuencia que Hegel arraiga profundamente en él?—, y también a principios del siglo XIX, la palabra *historia* designa esencialmente el *pasado* humano, y muy a menudo conserva este significado exclusivo aún en nuestra época, en la cual, sin embargo, tiende a englobar cada vez con mayor frecuencia otro contenido: el conjunto del desarrollo humano, incluido el presente y el futuro.

Reléanse los textos de Hegel: en su interpretación la historia se refiere exclusivamente al pasado, lo cual no excluye absolutamente la ambigüedad, pues una misma palabra designa los acontecimientos acaecidos y el relato actual elaborado por los historiadores.

Si nos atenemos a este último sentido, es evidente que la historia se consuma siempre con la última palabra del discurso o del libro. Sin embargo, observemos que Hegel, en una hazaña rara vez imitada, extiende ese límite todo lo posible. En el último curso de historia, dictado en 1830, incluye hechos acaecidos ese mismo año. ¡La fecha del acontecimiento del cual habla coincide con la fecha en que cesa de hablar! ¡Que quienes lo tachan de «anticuario» lo piensen dos veces, y extraigan de su ejemplo la audacia necesaria para imitarlo! Hegel se atreve a avanzar hasta «el último estadio de la historia, nuestro propio mundo, nuestra época».[2]

Pero conviene puntualizar un aspecto. Mientras la edición Glockner dice *an das letzte Stadium der Geschichte*, la edición de Berlín prefiere la expresión *zum letzten Stadium der Welthistorie*, que Hegel había debido utilizar en una de sus repeticiones del curso. *Historie* es la obra del historiador, la historia relatada, a la cual puede remitir también la palabra *Geschichte*. La toma de conciencia del pasado por el historiador es siempre e inevitablemente retrospectiva. Después habrá otras peripecias, y una nueva toma de conciencia partirá del punto al que ellas llevaron al historiador.

2 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág 552; trad. al francés por Gibelin, pág. 397.

La palabra *Geschichte* denomina al conjunto del pasado humano, el devenir realizado del hombre (*res gestae*). Por definición, esta historia está consumada. ¿Puede criticarse a Hegel por haberlo dicho?
En realidad, cuando se plantea el problema del fin de la historia en la filosofía de Hegel, se piensa en una cuestión completamente distinta: se acusa a Hegel de haber impuesto arbitrariamente un término a todo el desarrollo humano, de haber negado la posibilidad de un porvenir humano, y sobre todo de un porvenir humano grávido de novedad.
Sin embargo, Hegel recuerda con frecuencia que él se atiene al sentido clásico de la palabra. «En historia —afirma— tenemos que ver con el pasado (*Vergangenheit*)»,[3] «la historia se refiere a lo que ha acaecido (*auf solches, was geschehen ist*)».[4]
Algunos críticos, que cometen la misma falta que imputan a Hegel, se niegan a concebir una filosofía de la historia referida únicamente al pasado, y suponen que Hegel no pudo dejar de pensar como ellos. Esa posición les sugiere comentarios de este género:

La filosofía hegeliana de la historia culmina con estas palabras: *la conciencia ha llegado hasta aquí*... Nada podría objetarse a esta proposición si fuese el remate de una historia mundial * ocupada exclusivamente del pasado.[5]

Pero precisamente esa es la intención de Hegel, proclamada muchas veces: ¡escribir una historia mundial filosófica que solo atienda al pasado!
Pero el crítico no puede admitir esta idea. Pretende sustituir la definición de la filosofía de la historia de Hegel con la suya propia. En ese caso, por supuesto, la culminación hegeliana carece de sentido:

El libro de Hegel se presenta, de acuerdo con su título, como una *filosofía de la historia*. Ello nos confiere el derecho de esperar que en él se trate la esencia de la totalidad de la historia y de la vida histórica. Y en realidad Hegel ha entremezclado abundantemente en su obra tales reflexiones «generales»; toda la introducción tiene los caracteres propios de una *filosofía* de la

3 *Philosophie der Geschichte*, edición de 1840, pág. 541; trad. al francés por Gibelin, pág. 321.
4 *Die Vernunft*, pág. 26. Véanse también págs. 182 y 210.
* Sobre la expresión «historia mundial» (*histoire mondiale*) como equivalente de la palabra alemana *Weltgeschichte*, véase la cuarta parte, cap. 3: «La mundialidad», de la presente obra. (*N. del R. T.*)
5 M. Rubinstein, *Die logischen Grundlagen des hegelschen Systems und das Ende der Geschichte*, Halle, 1906, pág. 15.

historia. Ciertamente, el filósofo se proponía también ofrecer en esta obra una *historia mundial filosófica*, como se desprende de lo que dice acerca de los diferentes modos de escribir la historia. Pero tal historia mundial *filosófica* presupone la lógica de la historia, el conocimiento de la esencia de la ciencia de la historia.[6]

La argumentación cobra así un sesgo caricaturesco: si Hegel quiso hacer lo que se propuso explícitamente, en ese caso «nada puede objetarse». Pero, a pesar de sus protestas, no es posible que no haya interpretado como nosotros lo hacemos la expresión *filosofía de la historia*. Y, en ese caso, su idea de un fin de la historia —muy trivial y evidente, si se trata del pasado— cobra un aspecto escandaloso si se la sitúa en el marco que Hegel habría debido elegir con nosotros. ¡De modo que nada nos impide protestar!
En realidad, como veremos, Hegel no consideraba su filosofía de la historia más que como una reinteriorización filosófica del *pasado* humano; y este se cierra necesariamente en el presente.
En tal caso, ¿yerra el filósofo que no se ocupa del futuro? No lo condenaremos antes de haber oído su defensa.

Fórmulas sospechosas

¿No incurre Hegel a veces en comentarios imprudentes? Señalemos y analicemos algunas de sus expresiones comprometedoras. Hegel afirma perentoriamente:

La historia mundial va de Oriente a Occidente, pues Europa es simplemente el fin (*das Ende*) de la historia mundial, y Asia el comienzo.[7]

Este sentido único ¿no contradice las leyes de la dialéctica y, más aún, su espíritu? La ruta de Occidente ¿dejaría de ser también la ruta de Oriente?
Hegel insiste cargosamente:

Para la historia mundial hay un oriente *kat exokên*, mientras que el oeste para sí es algo completamente relativo, pues, si bien la tierra forma una bola, de todos modos la historia no describe un círculo alrededor de ella; por lo contrario, tiene más bien un Oriente definido, que es Asia.[8]

6 *Ibid.*
7 *Die Vernunft*, pág. 243.
8 *Ibid.*

Sin embargo, no puede afirmarse que aquí haya menosprecio de la dialéctica, y menos aún del dato concreto. Lo que Hegel quiere ahorrar a la historia es la servidumbre de un eterno retorno, o simplemente de un retorno, la clausura de un círculo. En su progreso, el género humano jamás recorre dos veces el mismo camino. Para satisfacer esta exigencia, es necesario que la historia tenga un fin, actualmente imprevisible e inimaginable. Pero también es necesario que haya tenido un comienzo, cuya determinación depende de la información positiva disponible.
Nadie duda de que la historia comienza en un lugar. Quizá Hegel se engañó en la designación concreta de cuál haya sido este. Eso lo decidirá la investigación histórica. En su estado actual parece que, en general, confirma la opinión de Hegel: la historia comenzó en Asia. Las grandes enciclopedias históricas arrancan todas de Oriente,[9] y luego, como lo hacía Hegel, pasan a Grecia, luego a Roma, y finalmente a Occidente; hasta mediados del siglo XIX, allí culminaban.
Si, como conviene hacer, se entiende por historia la sucesión progresiva de los acontecimientos humanos pasados, es indudable que en la época de Hegel esta caravana se detenía en Europa: allí se manifestaban la actividad económica más desarrollada, la vida cultural más intensa, la ciencia más evolucionada, la organización política y social más moderna. Esta supremacía solo desaparecerá aproximadamente un siglo después de la muerte del filósofo.

La disonancia

La presentación del cristianismo como religión final amenazaría aún más la creencia en un futuro humano. Pero un rápido examen del contexto nos tranquilizará.
Cuando se refiere al mundo germánico, la última de las cuatro grandes etapas recorridas en el pasado histórico, Hegel lo describe como el mundo cristiano, un «mundo de la consumación», donde el «principio se ha realizado», y en el cual «los tiempos están transformados», pues «la idea ya no puede advertir ninguna inquietud en el cristianismo».[10]
Frente a estas observaciones, no olvidemos que aquí Hegel no considera y no quiere considerar sino el pasado. Lo recordará algunas páginas más adelante, en un intento de justificar la brevedad de su evocación de los países eslavos:

9 Véanse, p. ej., las colecciones históricas «Peuples et Civilisations» y «Evolution de l'humanité», fundadas, respectivamente, por Halphen y Sagnac y por Henry Beer.
10 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 438; trad. al francés por Gibelin, pág. 313.

...esta gran masa queda excluida de nuestras consideraciones porque hasta aquí (*bisher*) no se ha manifestado en el mundo como factor autónomo en la serie de las formaciones de la razón. No nos importa aquí si ello ocurrirá más tarde, pues en historia nos ocupamos del pasado.[11]

¿El mundo eslavo ingresará un día en la historia activa, y por consiguiente el luteranismo se verá rechazado y reducido? Hegel nada dice al respecto; *aquí* ese asunto no le interesa. ¡Pero esta fórmula evasiva nos permite ya calibrar la profundidad de su fe en la perennidad del luteranismo!
En otros escritos, cuando ya no se trate de la ciencia del pasado sino de presunciones acerca del futuro y de sus probabilidades, Hegel, como veremos, no temerá anticipar la irrupción, en la escena histórica, de pueblos que aún no se han manifestado con actos importantes; es decir, el ascenso de eslavos y americanos. En 1830, el mundo cristiano —y Hegel confiere a este término un sentido bastante amplio, de modo que no excluye ni la *Aufklärung*, ni el ateísmo del barón de Holbach, ni la Revolución Francesa— es el mundo europeo actual, y, en la perspectiva de la dialéctica hegeliana, un mundo cristiano de la consumación representa igualmente un mundo cristiano consumado. Las flores que Hegel le ofrenda son ponzoñosas.
Por otra parte, a esta «consumación» se agregan todos los añadidos útiles, y los «tiempos conmovidos» se prolongan indefinidamente. Hegel los sitúa al comienzo del cristianismo, que constituye «la época absoluta en la historia mundial».[12] En el momento de la predicación de Cristo, «la historia concluye *allí* y parte de *allí*. Cumplido el tiempo, Dios envió a su hijo; así lo dice la Biblia».[13] Pero Hegel atribuye inmediatamente a esta aparición del cristianismo un significado filosófico bastante alejado de la «representación» religiosa, y un poco desconcertante para un cristiano. Veamos cómo traduce al lenguaje filosófico las palabras de la Biblia que acaba de citar:

¡Esto significa simplemente que la conciencia de sí mismo se había elevado hasta esos momentos que forman parte del concepto del espíritu, y también hasta la necesidad de comprender estos momentos de manera absoluta! [14]

Hegel sostendrá siempre que la religión y la filosofía se refieren a lo mismo. Pero si el modo filosófico de interpretar el naci-

11 *Ibíd.*, pág. 447; trad. al francés por Gibelin, pág. 321.
12 *Die Vernunft*, pág. 45.
13 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 410; trad. al francés por Gibelin, pág. 291.
14 *Ibíd.*

miento de Cristo asombra a los cristianos, la descripción y la explicación de la «consumación» cristiana no desconcertarán menos a los lógicos y a los historiadores.
Fue anunciada sucesivamente en el nacimiento de Cristo, en el período de su enseñanza y en la época de Augusto. Se prolongará hasta 1831. El fin de la historia —si de eso se trata realmente— no apremia. Viene arrastrándose desde hace casi dos milenios.
Hegel había advertido francamente:

Que la religión aparezca como razón humana, que el principio religioso que reside en el corazón del hombre se manifieste también como libertad temporal, es lo único que interesa a la historia.[15]

La historia maneja sus asuntos sin apremio, pero no sin fantasía. El expediente del cristianismo permanecerá cerrado durante siglos, hasta el momento en que, a principios de la Edad Media, su gestión sea reivindicada por los pueblos germánicos.[16] ¿Tal vez esperan completarla eficazmente y liquidarla sin demora? Si así es, ¡qué desilusión!
Este período de la historia no aportará ninguna consumación ni reconciliación; por lo contrario, acentuará la infelicidad de la conciencia y de los pueblos.
Pero no solo ocurre que este cristianismo nada reconcilia, sino que, además, es necesaria una elevada dosis de filosofía para reconciliarse con él.[17] Desempeña la función de purgatorio terrestre, y en todo caso se prolongará algunos siglos, hasta que al fin aparezca Lutero.
¿No es Lutero el auténtico anunciador del fin de los tiempos, y no Cristo, simple centinela sacrificado en los puestos avanzados? Con Lutero

vemos desplegada la nueva y la última bandera, alrededor de la cual se agrupan los pueblos, la bandera del *espíritu libre* que es en sí mismo y en la verdad, y que no es él mismo más que en la verdad. Es la bandera bajo la cual servimos y que enarbolamos. Desde entonces, y hasta nosotros, el tiempo no ha abordado ni ha tenido más tarea que introducir este principio en el mundo, la reconciliación en sí y la verdad objetivándose también desde el punto de vista formal.[18]

15 *Ibid.*, pág. 429; trad. al francés por Gibelin, pág. 304.
16 *Ibid.*, pág. 439; trad. al francés por Gibelin, pág. 314.
17 *Ibid.*, pág. 486; trad. al francés por Gibelin, pág. 350.
18 *Ibid.*, pág. 524; trad. al francés por Gibelin, pág. 377.

Sin embargo, Lutero aún estaba en los preludios, que se prolongarán hasta que la Revolución Francesa proclame la revelación decisiva:

Reinó entonces una emoción sublime, el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si solo en ese momento se hubiese realizado la verdadera reconciliación de lo divino con el mundo.[19]

¿Se trata realmente del fin último? ¿Se cumple la Palabra?
La Revolución Francesa aparece como una etapa en la historia concebida por Hegel. Inaugura un nuevo proceso.[20]
No nos dejemos engañar por imágenes ambiguas. Al resumir la era cristiana de la historia, Hegel declara:

Podemos distinguir estos períodos como los reinados del Padre, el Hijo y el Espíritu. El reinado del Padre es la masa sustancial, indistinta, que se transforma simplemente, como el reino de Saturno, devorando a sus hijos. El reino del Hijo es la manifestación de Dios en relación únicamente con la existencia del mundo que él ilumina, como si fuera una cosa extraña. El reino del Espíritu es la reconciliación.[21]

No se trata más que de una imagen, muy inadecuada para la idea que Hegel quiere ilustrar y, por otra parte, chocante para un espíritu cristiano, pues asimila a Dios Padre con Saturno que devora a sus hijos, y a Dios Hijo con un extraño para este mundo. Tomada al pie de la letra, implicaría un desenlace de la historia en el tercer término de la Trinidad, y el dogmatismo histórico en definitiva se uniría al dogma religioso.
Pero Hegel nos prohíbe tomar nada al pie de la letra, y menos aún una comparación; y esta comparación indigente, menos todavía que cualquier otra. Convencido de su insuficiencia, la completa y la mejora:

19 *Ibid.*, págs. 557-58; trad. al francés por Gibelin, pág. 401.
De acuerdo con Lukács, la expresión «como si solo en ese momento...» permite creer que, de acuerdo con Hegel, la *verdadera* reconciliación ya se había realizado efectivamente antes, con la Reforma. Los lectores habrían atribuido *erróneamente* a la Revolución —simple eco—, el mérito que Hegel atribuye a la Reforma.
La argumentación mediante la cual Lukács intenta fundar esta tesis no nos convence. Pero a nuestro juicio ello poco importa. Sea que la *Reconciliación* adopte la forma de la Revolución Francesa, sea que esta solo prolongue la reconciliación aportada por la Reforma, en ambos casos la vitalidad y el porvenir del desarrollo histórico nada tienen que temer de una «reconciliación» semejante.
20 Esto ya se encontraba indicado en la *Fenomenología.*
21 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, págs. 441-42; trad. al francés por Gibelin, pág. 316.

También es posible comparar estas épocas con los antiguos imperios.[22]

Y con esta expresión alude al mundo griego anterior a Pericles, al mundo de Pericles y al mundo romano.
Si el Espíritu Santo corona la Trinidad, por su parte el mundo romano no termina la historia: representa uno de sus eslabones más detestables, una época de infelicidad, de envilecimiento y de oprobio.
Con estas imágenes —la Trinidad y el mundo antiguo— Hegel no aclara el modo en que se consuma el desarrollo histórico, sino el modo en que este encadena dialécticamente sus momentos contradictorios y sus superaciones.
Aclaración defectuosa, comparaciones inevitablemente cojas: la misma crítica que puede formularse a la analogía entre los períodos históricos y las edades del hombre. Tal analogía aparece en el Prefacio a las *Lecciones*. Véase cómo transtorna el esquema de la tríada, desarticula y desacraliza la Trinidad, corta el ritmo primitivo del mundo antiguo: «La primera época en la cual consideramos el espíritu puede compararse con el espíritu infantil»,[23] dice Hegel, que ahora ofrece a Saturno como alimento de los niños. Luego distingue un segundo período, el de Grecia, donde el espíritu se asemeja a la juventud. La tercera época, el mundo romano, representa la madurez. Aparece finalmente la época germánica, el mundo «cristiano», y Hegel desarrolla la comparación hasta el fin:

Si además pudiésemos comparar aquí el espíritu con el individuo, esta época debería denominarse la vejez del espíritu (...) Corresponde a la vejez vivir únicamente en el recuerdo, en el pasado, no en el presente.[24]

Por lo tanto, la época germánica sería el fin de la historia, puesto que después de la vejez viene la muerte. Pero precisamente Hegel rechaza esta consecuencia, y lo proclama:

Por consiguiente, la comparación es imposible.[25]

El cristianismo no concluye la existencia espiritual del género humano como la vejez concluye la existencia del individuo natural. El desarrollo histórico no imita jamás a un ciclo natural. En el organismo viviente no hay más que un presentimiento confuso del movimiento histórico. El mundo cristiano continúa vi-

22 *Ibid.*, pág. 442.
23 *Die Vernunft*, pág. 156.
24 *Ibid.*, págs. 156-57.
25 *Ibid.*

viendo y cambiando, y puede anticiparse que presenciará muchas otras metamorfosis sorprendentes.
Pero, ¿no perecerá a su vez? Hegel tiene la sensatez de no pronosticar, y sobre todo la prudencia de no publicar sin precaución sus hipótesis. Desconfía de las anticipaciones, quizás excesivamente. Por lo menos, no rechaza los hechos en beneficio de un dogma. Ahora bien, los hechos hablan por sí mismos, y con voz muy potente.
¿A dónde va a parar, en 1830, la reconciliación cristiana? ¿Qué espectáculo ofrece a la mirada alerta del filósofo? Hegel describe, inflexible e inexorable, la crisis, la infelicidad y la inquietud de este mundo cristiano en el cual, desde su origen, la Idea ya no debía «ver ninguna inquietud». Y lo hace en el lugar adecuado, como conclusión de la *Filosofía de la Religión*, en las últimas frases que consagra al «reinado del Espíritu»:

Si después de haber considerado su nacimiento y su conservación vemos ahora, por lo contrario, cómo cae en esta discordia interior la realización de la Comunidad en la realidad espiritual, tal realización parece ser simultáneamente su desaparición (*Vergehen*). Pero, ¿sería posible hablar aquí de una caída (*Untergang*), siendo así que el reino de Dios dura por toda la eternidad, que el Espíritu Santo como tal vive eternamente en su Comunidad y que las puertas del infierno no prevalecerán contra la Iglesia? Hablar de desaparición implicaría, por consiguiente, concluir con una disonancia (*Misston*).
Pero, ¿qué hacer? Esta disonancia se manifiesta en la realidad.[26]

Y Hegel desarrolla entonces el tercer término de la comparación que establece a veces, como sabemos, entre las etapas del mundo cristiano y las del mundo antiguo. ¡En 1830, el mundo cristiano exhibe todas las fealdades y todos los vicios que provocaron la pérdida del mundo romano!
Es conocida la antipatía de Hegel hacia el mundo romano, el estado de derecho, el reinado de la tiranía y la infelicidad. No alienta sentimientos más benévolos hacia su propia época, y, después de evocar la disonancia, y no la armonía, manifiesta su insatisfacción y su inquietud en párrafos amargos y desilusionados:

Así como en la época del Imperio Romano la razón hallaba refugio únicamente bajo la forma del derecho privado, porque la unidad general de la religión había desaparecido y, además, la vida política general estaba sumida en la perplejidad, carente de actividad y confianza; y del mismo modo que el bien privado había sido elevado a la jerarquía de fin, porque se había renunciado a

26 *Philosophie der Religion*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XVI, pág. 354.

lo que es en sí y para sí, igualmente, la pasión del derecho privado y del goce está ahora a la orden del día, de manera que, desde el punto de vista moral, la opinión absolutamente personal y la convicción desprovista de verdad objetiva son autoridad.[27]

Y Hegel evoca entonces «la dureza de un mandato objetivo, una obligación exterior» y «el poder del Estado» que nada pueden obtener cuando «la unidad de lo exterior y de lo interior ya no está presente en la conciencia inmediata, en la realidad».
¿No parece muy vulnerable este mundo en que «ya no se predica a los pobres el Evangelio», en que «la sal ha llegado a ser insípida» y «se ha desechado en silencio todo lo que estaba bien afirmado»? En este mundo, «el pueblo, que se ve abandonado por sus señores, ya no sabe qué hacer con su impulso interior». A su vez, los señores se entregan a los virtuosismos de la subjetividad y se complacen en la vanidad.
En todo esto el pueblo no puede hallar lo que le conviene. Discierne la verdad únicamente en la forma de la representación, y por lo tanto de la religión. Pero la religión ya no le aporta la reconciliación.[28]
Por supuesto, nuevamente la filosofía se ocupa —aunque según parece lo hace sin entusiasmo— de reconciliarnos con esta religión discordante:

El conocimiento filosófico nos ha resuelto esta disonancia, y el propósito de estas lecciones era precisamente reconciliar la filosofía con la religión, reconocer a esta como necesaria en sus diferentes configuraciones, y redescubrir la verdad y la Idea en la religión revelada.[29]

Pero esta reconciliación es una reconciliación parcial y «en el pensamiento», válida únicamente, y solo desde cierto punto de vista, para algunos testigos de la verdad, los filósofos.
No resuelve ningún problema real, y en modo alguno pretende poner término a la descomposición de la religión, ni impedir la realización de las necesidades históricas. No interviene en cuestiones de tiempo, y no ambiciona resolver las contradicciones de la época, cuya acuidad no disimula:

No puede ocuparse del modo en que el presente temporal, empírico, hallará el camino que le permita superar su división (*Zwiespalt*), o del modo en que adquirirá configuración; todo esto no es asunto ni tarea práctica *inmediata* de la filosofía.[30]

27 *Ibid.*, págs. 354-55.
28 *Ibid.*, págs. 354-55.
29 *Ibid.*, pág. 355.
30 *Ibid.*, pág. 356.

Entre el mundo humano y el cristianismo, ¿cuál —si así podemos hablar— enterrará al otro?

Perspectivas

En todo caso, el fin del mundo no es cosa inmediata. Hegel no duda de la continuación de la historia. El pasado y el presente desembocan en un porvenir cuya preparación el filósofo se siente incapaz de abordar, un porvenir que a su juicio no autoriza una anticipación científica, pero cuya necesidad reconoce y acerca del cual se permite arriesgar conjeturas.

No está de más recordar algunas de estas suposiciones de Hegel. En este dominio excluía toda certidumbre, pero no le desagradaba evocar las posibilidades y las probabilidades. El pensamiento del futuro es materia de opinión, y Hegel no se priva de exponer sus opiniones, como ejemplos o digresiones que interrumpen el desarrollo específicamente científico de su pensamiento. En muchas ocasiones evoca el futuro concreto de las sociedades humanas, de las civilizaciones, las religiones y las naciones.

A veces, y casi contradiciendo sus propias exhortaciones a la prudencia, propone una tarea para el porvenir: realizar la verdad proclamada primero por la Reforma y luego por la Revolución Francesa.[31] A menudo se pregunta cuál será el destino de las grandes naciones contemporáneas y el curso que seguirá el progreso humano.

En estas condiciones, parece necesario distinguir dos clases de porvenir concreto.

El primero concierne a todas las naciones del mundo: cada nación tiene un porvenir, y si se trata de un país rezagado, el problema consiste en recuperar el tiempo perdido. Es evidente que este proceso no interesa mucho a Hegel, pese a que parece persuadido de su necesidad. Ciertamente, asigna a los pueblos de Africa y de América del Sur la tarea inicial de superar la esclavitud para elevarse al nivel de la vida moderna según se la encuentra en Occidente.[32] Atribuye a cada Estado la aptitud de pasar por todas las formas que, en una suerte de ascensión, lo llevarán a la estructura más válida.[33]

Sin embargo, todo esto no es realmente el porvenir para Hegel, pues solo se trata de la *repetición*, realizada por los pueblos que quedaron rezagados, de lo que ya cumplieron las naciones que

31 Flint, que revela este programa (*op. cit.*, pág. 305), no por ello deja de atribuir a Hegel la convicción de que el fin de la historia está próximo (*ibid.*, pág. 323).
32 *Die Vernunft*, pág. 205 y 265.
33 *Ibid.*, pág. 146.

marchan a la vanguardia. Sin duda, es un porvenir temporal, pues se realizará en los tiempos futuros. Pero es un porvenir sin mayor interés, puesto que su concreción no aportará novedades radicales. Por lo mismo, es indudable que Hegel desdeñaría calificar de *previsión* la consideración de este futuro, portador de reanudaciones.

El verdadero porvenir es la invención en el futuro. El porvenir cronológico será rico en novedades.

Por lo tanto no podemos conocerlo, pues esto último implicaría inventarlo, y el porvenir consistiría precisamente en esta invención. A Hegel no le agradan las reediciones. Presiente y anuncia las obras originales. Por supuesto, no se le ocurre crearlas por sí mismo.

¿Por qué habla tan poco de Estados Unidos de América? Porque «lo que hasta ahora ha ocurrido allí no es más que el eco del Viejo Mundo, y la expresión de una vida extranjera».[34]

Y sin embargo cree en el porvenir original de ese país:

América es la región del porvenir, y allí se manifestará, en los tiempos futuros, presumiblemente en el antagonismo entre América del Norte y América del Sur, la importancia de la historia universal».[35]

Al mismo tiempo, Hegel indica la condición de este florecimiento:

América debe separarse del suelo sobre el cual se ha desarrollado hasta hoy (*bis heute*) la historia mundial.[36]

Y si no describe anticipadamente este florecimiento, ello obedece a que solo se trata de una probabilidad, por lo demás concretamente *inimaginable*, y, en fin, a que la tarea propia de esa exploración no incumbe, evidentemente, al historiador:

...como país del porvenir, [América] no nos interesa aquí, de modo general; pues en la esfera de la historia tenemos que ver con lo que ha sido y con lo que es.[37]

Por otra parte, y ya lo hemos señalado, Hegel habla de «la victoria *posible*» del racionalismo americano, sin que ello impida considerar otros «posibles». Sopesa las posibilidades de los pueblos que se abren al futuro, porque ellos aún no se han realizado totalmente en el pasado. Entre estos se halla Rusia:

34 *Ibid.*, pág. 210
35 *Ibid.*, pág. 209.
36 *Ibid.*, pág. 210.
37 *Ibid.*

Aún no ha intervenido históricamente en el proceso de la cultura europea, dice Hegel. En cambio, ya ingresó en el sistema europeo, desde el punto de vista de la política exterior.[38]

Y, de acuerdo con su actitud habitual, al mismo tiempo que nos persuade de la importancia y la riqueza del porvenir eslavo, Hegel lo excluye del marco histórico en que procura mantenerse:

De todos modos, esta gran masa continúa excluida de nuestras consideraciones, porque hasta aquí (*bisher*) no se ha manifestado al mundo como factor autónomo en la serie de configuraciones de la razón. Aquí no nos importa si ello ocurrirá más tarde, pues en historia nos ocupamos del pasado.[39]

Hegel se atreve a hablar con más desenvoltura sobre el porvenir, fuera de su tratados o sus cursos científicos, en cartas privadas, que permiten un más amplio cambio de opiniones. En 1821 confía a su discípulo ruso Yxküll:

Tenéis la dicha de poseer una patria que ha conquistado un lugar importante en el dominio de la historia mundial y que, a no dudarlo, está llamada a un destino más alto. Parecería que los restantes Estados modernos ya han alcanzado más o menos la meta de su desarrollo; que varios de ellos quizá ya sobrepasaron el punto culminante de este desarrollo, y que han adquirido una configuración estática (*statisch*), mientras que, por el contrario, Rusia, que quizás es ya la potencia más fuerte entre las que quedan, lleva en su seno una enorme posibilidad de desarrollo de su naturaleza intensa.[40]

La cortesía de estas observaciones nada quita a su carácter profundamente «histórico». No contradicen la doctrina permanente de Hegel. Confirman el hecho de que Hegel jamás creyó que la Prusia de su tiempo fuera la culminación de la historia y su punto final.
¿Acaso no figura entre los países modernos que, desde principios del siglo XIX, se mantienen «estáticamente», lo que para Hegel es otro modo de decir que están muertos?
Pero el presentimiento del desarrollo de las naciones «jóvenes» no ahoga en Hegel la conciencia de las virtualidades y las posibilidades aún presentes en las naciones «antiguas». Su declinación es un proceso prolongado, interrumpido por momentos de despertar, sobresaltos y —¿quién sabe?— renacimientos.

38 Lasson, ed., *Philosophie der Geschichte*, págs. 907-08.
39 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 447; trad. al francés por Gibelin, pág. 321.
40 *Briefe*, t. II, págs. 297-98.

En 1831 Hegel redacta su estudio acerca del *Bill de Reforma* inglés, y aprueba una parte considerable de las medidas contempladas para mejorar y modernizar la vida social y política inglesa. Anticipa la conmoción que acarrearán si se las aplica. En ciertos puntos, reclama medidas más radicales. Percibe claramente que las decisiones contemporáneas de Inglaterra gravitarán sobre el futuro de ese país. Sus comentarios parecen tan actuales, orientados tan directamente hacia la actividad política, que la censura prusiana prohibirá que continúen publicándose.[41]

En cuanto a Francia, Hegel la ve sometida a las más brutales contradicciones. Los problemas de ese país reclaman una solución urgente. A juicio de Hegel, Francia es siempre el lugar de las decisiones históricas contemporáneas fundamentales.[42]

No cabe duda: Hegel aguarda una continuación de la historia, al mismo tiempo que reconoce su propia incapacidad para preverla científicamente. Polemiza con quienes conciben de modo estático la realidad política y social, o con los que esperan la paralización del cambio, la fijación, como por ejemplo Schlegel o Görres.

Se opone con la mayor energía a los que predicen o esperan el fin de las guerras: Kant, en su carácter de autor del proyecto de «paz perpetua»; los kantianos, los intérpretes pacifistas del Evangelio, y también los que elogian a la «Santa Alianza» mistificadora.

Ciertamente, ahora ya no creemos que la guerra sea una condición necesaria del cambio y el progreso social. Pero debemos admitir que lo fue durante mucho tiempo, y sobre todo en la época de Hegel. En todo caso, es una condición suficiente de dichos procesos. La continuación de las guerras implica la prosecución del movimiento histórico, sobre todo cuando se trata de guerras según las entiende Hegel: guerras revolucionarias, guerras de liberación nacional, guerras ideológicas en las cuales se enfrentan regímenes sociales diferentes y distintas concepciones de la vida. La «reconciliación» no puede confundirse con un «fin de la historia» para el filósofo que cree que estallarán nuevas guerras y que la vida internacional continuará siendo el «matadero» (*Schlachtbank*) de los pueblos.

Cuando Hegel evoca la eventual «victoria del racionalismo americano», no la separa de un triunfo militar.[43]

Hegel no cree que las naciones se puedan fusionar en una *Universalmonarchie*, ni que se extingan los conflictos que las enfrentan entre sí. El Espíritu universal jamás elegirá definitivamente un pueblo, «pues el pueblo pertenece a la historia».[44] Las guerras,

41 Se hallará el texto de este estudio en Hoffmeister, ed., *Berliner Schriften*, Hamburgo, 1956.
42 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 563; trad. al francés por Gibelin, pág. 405. Véase la pág. 70 de esta obra.
43 *Esthétique*, trad. al francés por Jankélévitch, t. III, 2º, pág. 114.
44 *Geschichte der Philosophie*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XVIII, pág. 276.

los conflictos internacionales y la competencia entre las civilizaciones no permitirán que la historia se adormezca.
Hegel ni siquiera espera un apaciguamiento de las brutales contradicciones económicas que desgarran —y que, a la vez, impulsan— a las naciones. En este aspecto, el filósofo ya no utiliza la palabra *reconciliación*, ni siquiera en su acepción más ambigua. Como un animal salvaje, jamás domesticado, la vida económica escapa siempre de las jaulas en que se pretende encerrarla. Su violencia solo cede ante una violencia mayor, la de la guerra.
Cuando trabajan y cuando buscan la satisfacción de su interés personal, los individuos compiten unos con otros y producen una obra común, pero como de mala gana, y sin que esta comunidad involuntaria atenúe los choques.
Hegel quizá no comprenda muy bien la realidad económica, pero no disimula sus aspectos inquietantes. A su juicio, la pauperización se acentuará irremediablemente. El aumento de las riquezas en uno de los polos de la sociedad provocará el agravamiento y la extensión de la pobreza en el otro polo.[45]
El mal es tan grave que Hegel cree necesario imaginar remedios. Pero más valdría hablar de válvulas de seguridad. ¡Si la tensión interna de una nación se aproxima al punto de ruptura, que envíe su exceso de población miserable a intentar la aventura del mar! ¡Lo que ya no encuentra seguridad en tierra debe arriesgarse en el agua! [46] La navegación ofrece los medios que permiten la colonización. Los miserables irán a vivir a otras regiones, a tierras todavía deshabitadas, a regiones del mundo aún mal explotadas. He ahí lo que la hora presente reclama.[47]
Pero Hegel de ningún modo disimula los conflictos, las violencias y las crueldades que serán el resultado de dicho proyecto.
No se opone absolutamente a la necesidad de un porvenir humano, pero se cuida de predeterminarlo; enumera las formas posibles entre las cuales la vida elegirá, y deja entrever los sufrimientos y las inquietudes que serán concomitantes inseparables de esa elección.

Los dos porvenires y la previsión

Por lo tanto, el porvenir es simultáneamente previsible e imprevisible. En lo que sabemos del presente, podemos discernir negativamente algunos caracteres del futuro: sabemos que existirá, que será provisional y cambiante, que no repetirá el pasado, etc. Podemos avanzar bastante en esta descripción, que sin embargo

45 *Philosophie des Rechts*, págs. 244-46.
46 *Ibid.*, pág. 247.
47 *Ibid.*, pág. 248.

pierde constantemente en certidumbre lo que gana en precisión. De todos modos, es una descripción que debe mostrarse prudente y no atribuirse la autoridad de la ciencia. Hegel niega al sabio la aptitud prodigiosa que le había concedido Laplace en una famosa declaración:

Sus descubrimientos en mecánica y en geometría, unidos a los de la gravitación universal, lo han puesto en condiciones de comprender en las mismas expresiones analíticas los estados pasados y futuros del sistema del mundo.[48]

Esta pretensión cobraría perfiles aún más exorbitantes si quisiese aplicarse también al mundo humano. Aquí se trata de una creación continua y permanente, en la cual cada producto de una elaboración se convierte inmediatamente en la materia prima de una elaboración ulterior; y este proceso tiene carácter único.
La historia humana es resultado de la acción humana. Esta actúa, divide, separa, introduce un orden en el caos y realiza las superaciones creadoras. Ahora bien, Hegel no cambiará jamás de actitud respecto de un punto extremadamente importante de su doctrina: todo esto se desarrolla inconscientemente. En el principio de todo está la acción, y solo después aparece la conciencia. Por consiguiente, en la historia, único dominio en que está prohibida la repetición integral, único dominio en que florece la auténtica novedad, la conciencia de la determinación mantiene siempre un carácter retrospectivo, y nos introduce en un porvenir rigurosamente imprevisible. Solo nuestro conocimiento del pasado, integrado vitalmente en nuestro presente, nos permite pensar algo del porvenir y, al mismo tiempo, es lo que nos impide anticipar totalmente y con certidumbre ese porvenir.
Pues el pasado —y también, en cierta medida, la conciencia de este pasado— construye el ser de los hombres del presente distinto del ser de los hombres del pasado. ¡A los primeros se les prohíbe pensar y hacer lo que pensaron e hicieron los segundos! La historia nos expulsa del pasado y nos obliga a inventar o, si así se lo prefiere, nos condena a la libertad.
Como el pasado es racional, obra de la razón que quiere, el porvenir lejano escapa al poder de la razón pensante: ignoramos lo que inventarán nuestros descendientes —si así no fuera, nosotros mismos lo inventaríamos—, y con mayor razón ignoramos las consecuencias que sus propias invenciones producirán sobre su destino.
Sin embargo, la más acentuada modestia coincide con el más exaltado orgullo. Lo que nos priva aquí del conocimiento detallado

48 *Essai philosophique sur les probabilités*, París: edición de 1920, pág. 7.

es nuestro conocimento profundo. Nada nos ocultaría el porvenir si el hombre debiera dejar de ser hombre, si tuviese que caer en el automatismo, el hábito o el sueño. Pero los hombres, mientras existan, engendrarán infatigablemente lo nuevo, se crearán en el proceso de creación de las obras, pues esta es la auténtica creación, que dura más de siete días y no sabe de domingos.

Frecuentemente se reprocha a Hegel que niegue el porvenir humano —ya hemos demostrado la injusticia de la acusación—, o bien que, acerca de este porvenir, ofrezca a lo sumo indicaciones por completo insuficientes.

Creemos que, para juzgar como corresponde la actitud de Hegel, es menester distinguir varios planos del porvenir. Cuantitativamente hay un solo porvenir, pero por otra parte las variaciones cualitativas de su contenido implican la continuidad de este fundamento cronológico.

Se ha denunciado a menudo la existencia de un dogmatismo del tiempo en la filosofía de Hegel, en el sentido de que considera el tiempo como una condición independiente del espíritu individual, y aun como una condición que escapa al poder del Espíritu universal. El tiempo no obedece: es el espíritu quien se somete a la necesidad del tiempo.

Por supuesto, este «dogmatismo» no existe sino para los que se apegan a la representación de un espíritu intemporal, liberado de la historicidad —y por lo tanto al margen del cambio—, impensablemente cristalizado en eterna soledad.

Por lo contrario, en la filosofía de Hegel el realismo del tiempo condena a muerte a todas las cosas y todos los seres, pero también llama a la vida a nuevos seres jóvenes. Cronos devora a sus propios hijos. Y es evidente que para Hegel perdura una eternidad, la eternidad del cambio, inmanente a este mismo cambio:

La vida eterna consiste en crear eternamente la contradicción y en reconciliarla eternamente.[49]

Las diferencias cualitativas constituyen la riqueza de la historia. Intervienen en el contenido de este movimiento eterno y rompen la monotonía cuantitativa del tiempo. La diferencia cualitativa nos impide prever el porvenir con absoluta precisión, y, además, la precisión relativa que alcanzamos disminuye de modo discontinuo, según que se refiera a la etapa próxima del desarrollo o a las siguientes.

49 *Geschichte der Philosophie*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XIX, pág. 689. Se hallará la misma idea en Marx: «Hay un movimiento constante de aumento de las fuerzas productivas, de destrucción de las relaciones sociales, de formación de las ideas; lo único inmutable es la abstracción del movimiento —*mors inmortalis*—» (*Misère de la Philosophie*, París, 1947. pág. 88).

Con respecto al porvenir lejano, Hegel se contenta con enfoques muy generales, y asigna a la historia una «meta final» que le permite continuar desarrollándose todo lo que pueda, y adaptar tantas formas diferentes como desee: ¡el progreso en la conciencia de la libertad! Como este progreso define al hombre, ello equivale a decir que, mientras el género humano se desarrolle, conservará al hombre como fin supremo, lo cual de ningún modo prefigura las modalidades concretas del proceso, es decir, precisamente lo que, según la opinión del mismo Hegel, le confiere interés.

En cambio, Hegel alcanza una precisión mucho mayor en sus enfoques sobre el porvenir próximo, en todo lo que se refiere a la etapa cercana. Ya lo hemos visto evaluar las posibilidades respectivas de los eslavos y los africanos en la carrera de postas universal, contar con la posibilidad de grandes guerras futuras, creer en la perennidad de la competencia económica y sus terribles consecuencias. Se permite toda clase de audaces anticipaciones de este tipo, a menudo con mucho acierto. A veces comete errores: ¿acaso no cree inminente, o aun prácticamente realizado, en 1821, el establecimiento de una monarquía constitucional en Prusia?

La etapa histórica próxima hunde sus raíces en la realidad política actual. No cae, totalmente realizada, de un cielo intemporal. Más bien es el resultado de una inversión de la situación actual. Hegel ha demostrado claramente que toda nueva etapa histórica nace del antagonismo que la etapa anterior había suscitado en sí misma, de su «mal» interno, de ese enemigo que ella alienta siempre en su seno.

Un observador perspicaz habría podido imaginar la decadencia de Grecia en el momento de su apogeo, el derrumbe del Imperio Romano en la época de su más brillante esplendor; y también, en su mayor prosperidad, la decadencia del feudalismo europeo y la caída brutal de la monarquía francesa.

En rigor, no se trata de previsión, y menos aún de profecía. El observador no se anticipa a la época sino en la medida en que esta se anticipa a sí misma. No construye de antemano el mundo futuro, no lo inventa: asiste a su nacimiento.

No se le reclama imaginación poética, ni generosidad, ni fervor, ni coraje; solo inteligencia y un espíritu científico.

En efecto, la tarea —que Hegel siempre reivindicó como propia— consiste en ver la realidad como es, sin dejarse engañar por las apariencias ni extraviarse por las primeras impresiones, esforzándose por aprehender *la cosa misma*, más allá de los prejuicios y los dogmas, fundándose en una observación activa, heurísticamente excitada y aguzada por la práctica de la dialéctica. El único modo legítimo de conocer el porvenir es descubrirlo en el presente, aprehender el poder real del esclavo en su sujeción

aparente, la grandeza concreta del villano en la evidencia de su envilecimiento actual.
Hegel jamás escatima el elogio a todos los que, en cada época, supieron ver los vicios ocultos de su mundo, el principio destructor que él implicaba y que muy pronto habría de convertirse en el principio positivo de un mundo nuevo: Sócrates, Jesús, Maquiavelo, los filósofos franceses del siglo XVIII, etcétera.
Hegel está profundamente convencido de que la historia no concluyó; experimenta las inquietudes de su época, tiene conciencia de que ella padece una crisis latente y de que pronto estallarán todas las contradicciones que la aquejan; más todavía, revela con sorprendente perspicacia algunas de estas contradicciones. Ya es mucho. En todo caso, mucho más de lo que realizará cualquiera de sus contemporáneos en Alemania.
Siente que «esto no puede durar», que «es necesario que esto cambie»; pero no percibe sino las contradicciones más visibles de su país, las que ya tuvieron en Inglaterra y Francia un comienzo de solución, y no advierte que ya están parcialmente englobadas en contradicciones más profundas.
Comprueba que el feudalismo y el absolutismo ya están muertos en Prusia, pese a que continúan pavoneándose y manifestándose de manera fastuosa y estridente. Trabaja en favor de un progreso político y social importante: el ascenso de la burguesía prusiana al poder.
Por lo tanto, le interesa la contradicción social más visible y más urgente, y es verdad que quizás ello le impide advertir el carácter más fundamental de la contradicción que está a punto de nacer, y que ejercerá sobre la anterior una influencia recurrente: la negación proletaria del régimen burgués.
A causa de esta insuficiencia de su conocimiento del presente, la actitud de Hegel ante el futuro político inmediato se caracterizará por cierta perplejidad.
Decepcionado por la nobleza, prefiere a la burguesía, y trabaja en favor de su éxito. Pero, al mismo tiempo, pone en tela de juicio los valores burgueses, y tan solo ofrece un perfil incierto del momento histórico actual.
Si bien cree que la tarea del filósofo es expresar lo que existe, y sobre todo expresar lo que está oculto, hacer aparecer lo negativo, y por lo tanto revelar el futuro que el presente esconde en sus profundidades, en todo caso no completa esta tarea. Por añadidura, si concede a la conciencia filosófica un papel histórico preciso, no atribuye particular eficacia a su propia toma de conciencia de este papel histórico. Y aun si hubiese descubierto en la sociedad de su tiempo una fuerza social o espiritual prometedora de un porvenir humano, probablemente no habría creído que le correspondía ayudarla a manifestarse; en cuanto filósofo, no habría consentido en colaborar con ella.

Todo lo cual lo compromete a demostrar una gran prudencia respecto del porvenir, y aun del porvenir más próximo. El conocimiento legítimo no va más allá del momento vivido. Fuera de sus límites, no cabe más que aventurar algunas opiniones. Al revelarse, el futuro sorprenderá siempre a quienes lo esperan sin haberlo anticipado.

¿Es posible alejarse más del dogmatismo —quizá demasiado— conservando al mismo tiempo la condición de historiador y filósofo?

2. La filosofía

Evadirse es imposible. A. Rimbaud.

«El búho de Minerva sólo levanta el vuelo a la caída de la noche». Hegel concluía con esta imagen el Prefacio de sus *Principios de la filosofía del derecho.* Podría servir como introducción a la *Filosofía de la historia,* pues señala el lugar de la filosofía en el tiempo.

El crepúsculo y la aurora

La filosofía no delinea de antemano los contornos del mundo futuro, no especula acerca de la fisonomía del mañana, y sobre todo se cuida mucho de concebir nuevas constituciones políticas. Hegel no disimula esta falta de aptitud:

Para decir aún una palabra con respecto a la pretensión de *enseñar* cómo debe ser el mundo, observemos que en todo caso la filosofía llega siempre demasiado tarde para ocuparse de este asunto. En tanto que *pensamiento* del mundo, aparece únicamente en la época en que la realidad ha completado el proceso de su formación y se ha realizado. La historia muestra con idéntica necesidad lo que el concepto enseña: no es sino en la madurez de la realidad cuando lo ideal aparece frente a lo real y, después de haber aprehendido el mismo mundo en su sustancia, lo reconstruye en la forma de un imperio intelectual. Cuando la filosofía pinta con su paleta gris, una figura de la vida ha envejecido; y los colores grises no la rejuvenecen: solo permiten conocerla.[1]

Como ocurre a menudo en Hegel, estas líneas expresan toda su riqueza únicamente cuando se las relaciona con otros textos. Aisladas, se convierten en objeto de interpretaciones contradictorias. La imagen de la caída de la noche sin duda evoca la de una próxima alborada. No hay crepúsculo sin aurora. Por cierto que la situación política sobre la cual el filósofo medita retrospectiva-

1 Glockner, ed., *Philosophie des Rechts,* t. VII, págs. 36-37; trad. al francés por Kaan, pág. 32.

mente no perdurará, y es indudable que él se niega a anticipar el porvenir; pero en todo caso no niega su aproximación...[2]
Sin embargo, algunos lectores creen que esta imagen exhala cierto tufo de fin del mundo. Hegel se resignaría ante la impotencia del pensamiento humano, condenado a aceptar las cosas e incapaz para corregirlas o reformarlas. Vería en la conciencia nada más que un simple epifenómeno, y esta derrota se manifestaría acompañada de un sentimiento melancólico, de esa tristeza amarga que se apodera del espíritu al fin de una jornada carente de acción, de una vida sin eficacia.
La filosofía ofrecería entonces un simple *post scriptum* de la historia.

El Hegel que está detrás de esta fórmula —declara Bloch— es el aficionado a lo antiguo (*der Antiquar*), considerado en su aspecto más derrotista. La Minerva póstuma no concuerda con la que tiene vida y actividad, la que empuña la égida y el escudo, la alerta diosa del día.[3]

En efecto, podemos lamentar que la Minerva hegeliana carezca de impulso, de audacia y de alegría. ¿Debemos suponer también que su papel consiste en cubrir definitivamente el cadáver del mundo con un manto de sombra y de olvido?
Lukács adopta este punto de vista y opone las dos posiciones de Hegel, recordando al búho nocturno lo que el joven gallo cantaba al amanecer. Cita este magnífico pasaje de la *Fenomenología*:

Por lo demás, no es difícil advertir que la nuestra es una época de gestación y transición a un período nuevo; el espíritu ha roto (*gebrochen*) con el mundo de su ser-allí, y de la representación que ha durado hasta ahora; está próximo a sumergir este mundo en el pasado, y está realizando la tarea de su propia transformación. En verdad, el espíritu no se encuentra jamás en un estado de reposo, y por lo contrario está sujeto permanentemente a un movimiento siempre progresivo; aquí ocurre como en el caso del niño; después de un prolongado y silencioso período de nutrición, la primera respiración, en un salto cualitativo, interrumpe brusca-

2 En este sentido, véase el comentario de Weil en *Hegel et l'Etat*,** págs. 103-04. M. F. Grégoire se ha opuesto a esta interpretación (*Etudes hégéliennes*, págs. 354-55). A nuestro entender, M. Grégoire asimila equivocadamente la afirmación de la necesidad de un nuevo porvenir, siempre presente implícita o explícitamente en Hegel, con la predeterminación o la previsión de esta novedad, que para Hegel es posible solo en muy escasa medida. La metáfora del «búho de Minerva» deja el futuro abierto, y no creemos que este texto de Hegel nos obligue a creer «ni que Hegel rechazaba toda idea de transformación futura ni que la creía al alcance de su propia mano».
3 *Subjekt-Objekt*, Berlín, 1952, pág. 231.

mente la continuidad de un crecimiento nada más que cuantitativo, y entonces nace el niño.

Hegel evoca la prolongada maduración de un mundo nuevo en el marco de la disgregación del mundo antiguo, y anuncia su nacimiento súbito:

Este desmenuzamiento constante que no modificaba la fisonomía del todo se interrumpe bruscamente con la salida del sol, cuya súbita claridad perfila en un instante la forma del mundo nuevo.[4]

La aurora en 1807, el crepúsculo en 1822. Entretanto, la actitud de Hegel frente a la vida y la historia habría sufrido un cambio radical, y el filósofo, al envejecer, querría arrebatar a la filosofía la tarea que le confió cuando joven.[5]
Pero, ¿puede afirmarse que el texto de 1822 contradice de modo tan claro el de 1807?
En realidad, este último no se refería de ningún modo a la tarea de la filosofía en la historia. No ofrecía indicación alguna acerca de la intervención de la filosofía en el nacimiento de un mundo nuevo. Este nacimiento se anuncia en un «vago presentimiento», más que en una lúcida toma de conciencia.[6]
Y cuando la *Fenomenología* se interesa por el lugar que ocupa la ciencia en el desarrollo de cada uno de los mundos espirituales particulares que se suceden en el curso de la historia, no ocultará que «la ciencia, la corona de un mundo del espíritu, no está realizada ya desde el comienzo».[7] Ya en la *Fenomenología*, la filosofía solo aparece después, y en esa obra Hegel insiste —quizá más que en ninguna otra— en este retraso del saber filosófico. En este sentido, recuérdese el capítulo consagrado al Saber absoluto y a las dificultades de interpretación originadas, precisamente, en su posición final. Observemos, por otra parte, que el carácter retrospectivo del conocimiento, y en particular del conocimiento de las sociedades, no lo condena obligadamente a la inutilidad, y no siempre trasunta una ideología conservadora.[8]

4 *Phénoménologie*, t. I, pág. 12.
5 Véase Lukács, *Der junge Hegel*, Berlín, 1954, págs. 520-22. Fessard expresa una opinión semejante en su estudio acerca de la actitud ambivalente de Hegel frente a la historia (*Hegel-Jahrbuch, Munich*, 1961, t. I, pág. 31 y págs. 39-40).
6 *Phénoménologie*, t. I, pág. 12.
7 *Ibid.*, pág. 13.
8 Engels puede servirnos de advertencia. Escribe: «Allí donde, por excepción, se llega a conocer el encadenamiento interno de las formas de existencia sociales y políticas de un período, ello suele ocurrir en el momento en que estas formas ya cumplieron la mitad de su desarrollo, cuando marchan hacia su declinación» (*Anti-Dühring*, trad. al francés por Bottigelli, París, 1950, pág. 122).

Además, si, en la *Fenomenología*, Hegel se complace en describir el nacimiento del hijo, no olvida señalar que «el nacimiento de los hijos es la muerte de los padres». Todo proceso de aparición configura inevitablemente el reverso de un proceso de desaparición. Y para describir este último la *Fenomenología* elige los términos que volveremos a encontrar en la *Filosofía del derecho*, en la *Historia de la filosofía* y en la *Filosofía de la historia*: se tratará siempre de una ruptura (*Bruch*) del espíritu con el mundo existente, como consecuencia de una maduración oculta.
El viejo Hegel no «descompromete» tardíamente a una filosofía a la que otrora había permitido comprometerse con la política y la historia. Las expresiones de la *Fenomenología* que se proyectan hacia el futuro no desmienten de antemano las oraciones crepusculares de la *Filosofía del derecho*. Las primeras comprueban un nacimiento pero no reivindican su paternidad; y las segundas lloran a un muerto, pero no confiscan su herencia. Complementándose, expresan la doctrina permanente de Hegel: a la vida sucede la muerte, en una alternación que se repite sin solución de continuidad. En la muerte de las civilizaciones, la filosofía es el oficiante irreemplazable.

Una función revolucionaria

Si la reintegramos a su contexto y la relacionamos con otras expresiones del pensamiento de su autor, la imagen del búho de Minerva, aunque conserva un sentido trágico y aun melancólico —y quizá también quietista, aunque en escasa medida—, trasunta de todos modos un alcance revolucionario profundo. Ilustra una teoría audaz a la cual Hegel atribuye mucho valor, y que él mismo expone por fragmentos, evitando de ese modo provocar el escánda y la represión.
En su intencionada concisión, la imagen se aplica a un caso particular excepcionalmente peligroso: el mundo político prusiano contemporáneo de Hegel, en 1820. Los profanos vacilarán, felizmente, ante la idea de otorgarle su verdadero significado. Pero quienes conocen bien a Hegel, sus discípulos inteligentes, los estudiantes que siguen sus cursos, solo podrán interpretarlo en un sentido resueltamente audaz, y ello aun en el caso de que Hegel, por una suerte de aberración, de pronto hubiese pretendido afirmar lo contrario de lo que había enseñado de manera tan constante.
En el fondo, toda la dificultad se reduce a este interrogante: Hegel, profesor y funcionario, ¿tuvo realmente el valor de hacer resonar sobre la Prusia de 1820 este alarido siniestro?
Pues no cabe duda de que el vuelo del búho de Minerva no anun-

cia tanto el fin del mundo —sería sorprendente que Hegel de pronto se interesase en ello— como el fin de *un* mundo, el término del proceso de descomposición de cada «figura» histórica. ¿Acaso Hegel no ha analizado extensamente el fin del mundo oriental, el fin del mundo griego, el fin del mundo pagano, el fin del mundo medieval, etcétera?

Desde este punto de vista, la *Filosofía de la historia*, fascinada por todas las agonías, no abjura de las intenciones y las realizaciones de la *Fenomenología*. Y cuando en 1820 Hegel deja a la filosofía la tarea de señalar el momento de la muerte de un mundo, no hace más que confirmarla en su función habitual.

«Comprender lo *que es*, tal la tarea de la filosofía, pues lo *que es*, es la razón», afirma constantemente.[9] Pero no es posible conocer una civilización —o una nación— sino cuando ha agotado todas sus posibilidades: entonces se encuentra completamente realizada, y las nuevas producciones no modificarán su fisonomía.

La filosofía llega *siempre* demasiado tarde para rejuvenecer a un mundo envejecido, y para dotarlo de una vitalidad exterior que le permitiría sobrevivirse. Por lo contrario, entona su oración fúnebre y lo acompaña hasta su tumba. De ese modo, sin embargo, ayuda a los herederos a ocupar el lugar vacante.

La idea puede sorprendernos y desagradarnos, pero Hegel la considera una suerte de axioma lógico y trivialidad histórica: la filosofía aparece siempre en el crepúsculo de las civilizaciones, y, a pesar de algunas excepciones inquietantes, Hegel insiste en afirmar que este hecho representa un destino inexorable. En la *Historia de la filosofía* repite en parte la metáfora final del Prefacio de la *Filosofía del derecho*, pero ahora lo aplica sin ambigüedad a *todas* las filosofías y a *cada* mundo:

> La filosofía comienza con la ruina de un mundo real. Cuando se presenta difundiendo sus abstracciones, pintándolas con sus tonos grisáceos, los frescos colores y la vitalidad de la juventud han desaparecido.[10]

Hegel aprovecha esta ocasión para detenerse en las consecuencias históricas de esta aparición de la filosofía, las mismas sobre las cuales había preferido deslizarse furtivamente en la *Filosofía del derecho*, cuando se aplicaban al Estado prusiano. Si así lo desea, cada lector podrá aplicar a otros casos lo que Hegel aclara con el ejemplo de la Grecia antigua:

9 Glockner, ed., *Philosophie des Rechts*, VII, pág. 35; trad. al francés por Kaan, pág. 31.
10 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, pág. 151; trad. al francés por Gibelin (modificada), pág. 137.

... cuando comenzaron a pensar, los griegos se apartaron del Estado. Y comenzaron a pensar cuando afuera, en el mundo, todo era tumultuoso y miserable, por ejemplo durante la guerra del Peloponeso. Entonces los filósofos se retiraron a su mundo espiritual. Se convirtieron en seres perezosos, como los calificaba el pueblo.[11]

Y el propio filósofo se atreve ahora a generalizar lo que a su juicio es una comprobación objetiva:

Ocurre así en casi todos los pueblos; la filosofía aparece únicamente cuando la vida pública ya no satisface ni interesa al pueblo, cuando el ciudadano ya no puede continuar interviniendo en la administración del Estado.[12]

¿Es posible expresarse con mayor claridad?
Por supuesto, la filosofía, que testimonia la decadencia de un mundo histórico, no impide ni teme el advenimiento de un nuevo mundo. Hegel analiza ejemplos que eliminan cualquier equívoco:

Se trata de una determinación esencial cuya prueba se encuentra en la historia misma de la filosofía. La filosofía jonia aparece en el período de la ruina de los Estados jonios. El mundo exterior ya no satisfacía al espíritu. Asimismo, entre los romanos se comenzó a filosofar en el momento de la caída de la República, cuando los demagogos se adueñaron del poder, cuando todo estaba descomponiéndose y aspirando a lo nuevo (*Alles war in Auflösung und Streben nach einem Neuen*). Precisamente durante la decadencia del Imperio Romano, tan grande, tan rico y soberbio, pero ya muerto interiormente, las antiguas filosofías griegas alcanzaron su culminación, su más alto grado de desarrollo, en la obra de los neoplatónicos o los alejandrinos. Asimismo, en el período de decadencia de la Edad Media vemos revivir a las antiguas filosofías. Ese es el encadenamiento histórico íntimo que une a la filosofía con los restantes modos de existencia del espíritu.[13]

Por una parte, Hegel relaciona cada filosofía con el período de decadencia de un mundo espiritual, y por otra no separa la decadencia de lo antiguo y el crecimiento de lo nuevo.
La «ruptura» que es el punto de partida de una filosofía no consiste en una arbitraria «decisión de convertirse en filósofo». Fichte había descripto un rompimiento filosófico respecto de la existencia, al que la vida no conducía necesariamente, y cuya fecha no imponía.[14] Por lo contrario, para Hegel la ruptura misma es histó-

11 *Ibid.*, pág. 151-52; trad. al francés por Gibelin (modificada), pág. 137.
12 *Ibid.*, pág. 152; trad. al francés por Gibelin, pág. 137. Véase también en la misma obra la pág. 359; trad. al francés por Gibelin, pág. 317.
13 *Ibid.*
14 Véase en la *Doctrina de la ciencia* la parte titulada «Concepto de la doctrina de la ciencia».

rica, y no arranca al filósofo de la vida y de la historia, sino que es un modo con que la vida se desprende de sus propias formas caducas. El filósofo no se aparta del drama, sino que deja caer el telón sobre una de las escenas de este drama, y de ese modo él mismo tiene un papel en la pieza, después que otros —el hombre político, el soldado, el artista, el sacerdote— asumieron el suyo. También él se siente impulsado por el curso del mundo, y no toma la palabra sino cuando le llega el turno, cuando la historia le concede el correspondiente derecho.

El trabajo histórico que entonces realiza no es sencillo, y sería necesario ignorar toda la riqueza de los análisis hegelianos para confundirlo pura y simplemente con una *evasión,* como a veces se ha hecho.

Esa labor se orienta concretamente en dos direcciones, que a primera vista pueden parecer contradictorias.

Inicialmente favorece, en efecto, cierta evasión. El filósofo se retira del mundo real, que le repugna, y se refugia en un mundo ideal. Y, al mismo tiempo, cuando gracias al alejamiento comprende la naturaleza de este mundo real, se reconcilia con él. En el curso de esta actividad conquista un poco de serenidad espiritual y una satisfacción egoísta.

¿Acaso esto nos da derecho a denunciar un quietismo total?

En realidad, el egoísmo, la indiferencia política y la evasión conservan un carácter muy relativo.

Ante todo, no olvidemos que esta «evasión» es resultado de un rechazo, de una condenación, y de una rebelión, por lo menos espiritual:

Siempre es necesario que se manifieste una división con lo exterior; la filosofía nace cuando ocurre la desarmonía interior entre lo que desea el espíritu y lo que debe satisfacerlo.[15]

El filósofo se evade de *un* mundo, abandona el *orden establecido,* porque lo reprueba. Y lo condena en nombre de un orden mejor, en favor de la realidad auténtica, adoptando así el partido de «lo que el espíritu quiere», contra lo que ha perdido su alma.

En este caso, la reconciliación es el perdón que se concede a un moribundo, después de comprobar que ello no le devolverá la vida.

Con respecto al deseo del espíritu, a lo que quiere para lo futuro, toda la doctrina de Hegel —todo su pensamiento— lo manifiesta con claridad suficiente; ¡y tendremos muchas ocasiones de convencernos de que no se trata de castillos en el aire, ni del ideal etéreo de un trasmundo o de un más allá! El valor superior en nom-

15 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie,* Introducción, pág. 154; trad. al francés por Gibelin (modificada), pág. 139.

bre del cual el filósofo confirma la condena a muerte del mundo histórico actual es lo real profundo, todavía oculto bajo un ropaje pasado de moda, pero que pronto desechará las viejas vestiduras y se manifestará en su esplendor primitivo.
Hegel concede al filósofo la gracia de escapar al dominio corruptor de un mundo perdido. Pero no lo exime de toda carga. Jamás se abandona un período histórico si no es para ingresar en otro.
Las últimas líneas de la *Filosofía de la historia* no exigen una interpretación absolutamente quietista. «Fatigada de las agitaciones que las pasiones inmediatas suscitan en la realidad, la filosofía se desprende de ellas para entregarse a la contemplación»,[16] afirma este pasaje.
Pero la filosofía no se desprende de las pasiones particulares sino desprendiendo de estas últimas la ley universal.
Se entrega a la contemplación únicamente cuando la realidad carece de atracción suficiente para sugerir la acción *en su favor*.
Contempla únicamente lo que muere, y espera ardientemente lo que se apresta a nacer. Ya conocemos el carácter de la «reconciliación» que ella promueve: en efecto, promete siempre la conmoción y la discordia.
Hegel no se abstiene de ofrecer mayores detalles. Para quienes creen que la reconciliación garantiza la supervivencia o la tregua, afirma:

La filosofía aporta indudablemente una conciliación, pero en el mundo del pensamiento, no en el mundo terrestre.[17]

El filósofo nos reconcilia con la esclavitud, la servidumbre, la Edad Media, el despotismo, el feudalismo, etc. El teórico reconoce la necesidad de todas estas figuras históricas. Pero el práctico las obliga a abandonar el mundo terrestre apenas la historia da la señal correspondiente. Comprendemos que debían existir, y por eso mismo comprendemos que deben morir. La reconciliación teórica no puede hacer otra cosa que acelerar la destrucción práctica.
La evasión intelectual no alcanza el fin que suele proponerse. Y produce siempre efectos sobre el curso del mundo.
Pero también aquí Hegel procura abarcar toda la diversidad. Algu-

16 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 569; trad. al francés por Gibelin, pág. 409. Además, Hegel no tomaba al pie de la letra este precepto. En la misma época en que pronunciaba estas palabras como filósofo, como periodista intentaba publicar su estudio muy actual del *Reform bill* inglés.
17 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, pág. 151; trad. al francés por Gibelin, pág. 137. Lo que el filósofo obtiene así es, por otra parte, una «reconciliación consigo mismo», fuera del orden establecido, y no una reconciliación con este orden establecido (véase *Die Vernunft*, págs. 173-74).

nos sistemas filosóficos han intentado una evasión total, han soñado con un hombre que rompería todas las amarras, que ya no estaría vinculado de ningún modo con su tiempo y su país, ya no perseguiría ningún fin en este mundo y, por lo tanto, no actuaría. Nos referimos al estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo.
Hegel los relaciona también con el período histórico en que aparecieron, una era de decadencia y desesperación:

El hombre había roto con la existencia, o se había entregado totalmente a la vida sensual. Hallaba su destino en el esfuerzo para lograr los medios que le permitieran gozar gracias a la obtención del favor imperial, o apelando a la violencia, el aprovechamiento de las herencias y la astucia; o bien buscaba el reposo en la filosofía, que era todavía la única capaz de suministrar un punto de apoyo sólido existente en sí y para sí; pues los sistemas de esta época, el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo, aunque opuestos entre sí, confluían sin embargo en el mismo resultado: afirmar una indiferencia del espíritu frente a todo lo que presente la realidad.[18]

Estos sistemas permitieron, además, cierta evasión y cierta reconciliación,

pero —afirma Hegel— esta reconciliación interior mediante la filosofía no tenía a su vez más que un carácter abstracto en el puro principio de la personalidad; pues el pensamiento que, en tanto que puro, se tomaba a sí mismo como objeto y se reconciliaba, carecía perfectamente de objeto, y la inquebrantable firmeza del estoicismo hacía de la carencia de fin el fin mismo de la voluntad.[19]

Además, el fracaso fue el denominador común de estas tentativas filosóficas:

Esta filosofía solo conoció la negatividad de todo contenido, y no es más que el consejo ofrecido por la desesperación a un mundo que ya no tenía nada de sólido. No podía satisfacer al espíritu viviente, que reclamaba una reconciliación de orden superior.[20]

No todas las filosofías son equivalentes, y aunque cada una de ellas, a su manera, aseste el golpe de gracia a una civilización moribunda, ninguna logrará asesinar a la historia.
Hegel nos muestra la reconciliación que se realiza sucesivamente en la época de Sócrates, durante la decadencia del Imperio Roma-

18 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 408; trad. al francés por Gibelin, pág. 290.
19 *Ibid.*, pág. 409.
20 *Ibid.*, pág. 409.

no, en la Edad Media, después con Lutero, etc. En ninguna de estas ocasiones atenúa las contradicciones reales, sino que por lo contrario, las agudiza, agregando al mal y a la carencia la conciencia del mal y de la carencia. Así, explica Hegel,

> cuando en un pueblo —como, por ejemplo entre los atenienses— el pensamiento suprime la particularidad, cuando el pensamiento se desarrolla hasta el punto en que el principio particular de este pueblo deja de ser esencial, entonces este pueblo ya no puede mantenerse. Ha nacido otro principio. La historia mundial pasa a otro pueblo.[21]

Por consiguiente, en la perspectiva hegeliana no es contradictorio concebir la filosofía como una «huida hacia la idealidad» y afirmar simultáneamente que nos aporta una «sabiduría mundana» (*Weltweisheit*).[22]
Los filósofos revelan a sus contemporáneos que el espíritu ha abandonado el modo de vivir y las instituciones que los caracterizan, y así socavan la fe de aquellos en los valores consagrados.[23] Destruyen los restos de adhesión y de cohesión, acentúan el descontento general, imprimen nuevo movimiento a lo que se había fijado.

El mal presagio

Por consiguiente, si el búho de Minerva alza el vuelo en el crepúsculo, no lo hace impulsado por una crisis excepcional de melancolía. Obedece a una norma formal: la filosofía solo puede manifestarse al atardecer.
Por otra parte, Hegel no acapara las noches para su propio uso. La abundancia de las repeticiones muestra que se aferra a esta idea: en sus reapariciones sucesivas, la filosofía se sitúa cada vez del mismo modo respecto de otras expresiones de la vida de un pueblo o de una civilización. Participa en el desfile histórico, pero cierra la marcha, cuando el público comienza a olvidar los cuadros anteriores —el grupo animado de los revolucionarios y los conquistadores, la procesión solemne de los sacerdotes, las manifestaciones conmovedoras de los artistas—.

21 *Die Vernunft*, pág. 180.
22 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 556.
23 «El pensamiento aparece aquí como el principio de la destrucción (...) Paralelamente al progreso del desarrollo del arte religioso y de la condición política, se fortalece el pensamiento, su enemigo y destructor...» (Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, págs. 348-49; trad. al francés por Gibelin, págs. 242-43).

Así, la vida ardiente del espíritu griego promovió en primer lugar estadistas y guerreros. Luego los artistas le suministraron sus dioses, y de ese modo la engrandecieron por vía religiosa. El filósofo aparece únicamente cuando los poetas han callado y los escultores han dejado el cincel, cuando el pueblo abandona los templos. Sócrates se burla de los dioses tradicionales y Platón expulsa a los poetas de la Ciudad. En Francia, el siglo filosófico sucede al Gran Siglo político y artístico.

En esta creencia en un orden constante se manifiesta un dogmatismo hegeliano. Pero se funda en la certidumbre de una caducidad fundamental. Las naciones, su poder y su gloria, su religión y su arte, todo pasa; lo único constante es el ordenamiento de los funerales.

Por otra parte, hemos intentado demostrar cuál fue el origen de esta inquebrantable convicción hegeliana de que la religión, las bellas artes y la filosofía se suceden siempre en el mismo orden, de modo que la última cierra la marcha y recoge a los muertos.[24] Esta idea permite que Hegel determine muy exactamente las condiciones históricas del nacimiento de los sistemas filosóficos y, por lo tanto, integre la filosofía en el desarrollo histórico del género humano. Además, él mismo no excluye a su propia filosofía de este condicionamiento. ¿Acaso no adopta de un modo muy revelador el estilo personal, en oposición a su forma habitual, para exponer una vez más esta idea familiar?

Si filosofo, pongo mi vida frente a mí mismo, lo cual supone que ya no estoy satisfecho con mi vida. Así, la filosofía indica el momento en que ocurre la división de la vida, la separación entre la realidad inmediata y el pensamiento, la reflexión sobre este tema. Es la época del comienzo de la ruina, de la corrupción de los pueblos; en ese momento el espíritu ha huido a los espacios del pensamiento, se ha desarrollado la filosofía.[25]

Para poder filosofar en Berlín, entre los años 1820 y 1830, era necesario que hubiese algo podrido en el reino de Prusia. ¿En qué

24 Véase nuestro trabajo *Hegel secret*, t. II, cap. 2, «Rabaut de Saint-Etienne». Aun en este dominio el «dogmatismo» de Hegel conserva bastante flexibilidad. Más tarde el filósofo ya no incluirá el arte entre las manifestaciones de la vitalidad y la alegría de vivir de un pueblo, y lo verá como el signo de una decadencia que la filosofía simplemente acentuará. El joven Hegel unía estrechamente la mitología griega y el arte griego en la religión estética (*Kunstreligion*). En su vejez, separará el arte de la religión y lo acercará a la filosofía: la misma tarea destructora, pero también la misma invocación a la novedad (véase Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, págs. 361-62; trad. al francés por Gibelin, págs. 319-20; véase también Lasson, ed., *Philosophie der Geschichte*, págs. 638-39).

25 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, pág. 153; trad. al francés por Gibelin (modificada), pág. 138.

soñaba Federico Guillermo III cuando Hegel le mostraba el ave de presa que silenciosamente tomaba impulso? Si hubiese tenido mayor lucidez, se habría estremecido.
El búho aferra cruelmente entre sus garras a la víctima jadeante, y luego la apuñala con un golpe de su pico agudo. Por su parte, la filosofía abre a las almas muertas la entrada en un Paraíso o en un Panteón, el templo de Mnemosina, pero toma nota de su liquidación en el mundo real.
Para las naciones y los Estados, lo que importa es la tierra. Y así, de cualquier modo que se interprete el vuelo del búho, jamás se obtendrá nada reconfortante para aquellos sobre los cuales planea. La filosofía, portavoz de la vida infinita, es decir de la infinita tendencia que impulsa a cada ser finito hacia su fin, contradice a toda forma singular, franquea todo límite. Posee la lucidez del médico, pero ausculta únicamente a incurables, y no les oculta lo que les espera. Al quitarles toda esperanza —y al quebrar su resistencia—, esta revelación temible acelera su destrucción. Destaca el carácter racional de lo real presente; y lo que es razonable, para la realidad actual, es partir cuando se ha cumplido su tiempo.[26] Para los pueblos, filosofar es aprender a morir.

Después de la muerte, la vida

Para el espíritu, que anima sucesivamente a todos los pueblos, filosofar es aprender a vivir. Apenas sucumbe un principio, otro ocupa su lugar. Se derrumba un sistema social y político, y ya un nuevo orden surge de entre sus ruinas. Se agota una civilización y viene otra a reemplazarla. Amanecerá un nuevo día.
La muerte de un pueblo no es más que una migración del espíritu. En la época de Sócrates, al final del Imperio Romano, al término de la Edad Media, durante la Revolución Francesa, la desaparición de una forma de Estado va acompañada del ascenso de otra.

26 La filosofía nada crea, pero contribuye mucho a destruir: «La filosofía encuentra su lugar en las épocas en que se transtorna la situación política, y entonces ocurre no solo que se piensa, en general, sino que el pensamiento se adelanta y transforma la realidad; pues, cuando una forma del espíritu ya no es satisfactoria, la filosofía aguza la vista para percibir qué es lo que ya no satisface. Al aparecer de este modo, la filosofía contribuye, gracias a una inteligencia determinada, a acentuar y fomentar la ruina. Sin embargo, no es posible reprocharle esta actitud, pues la ruina es necesaria; no se niega una forma definida del espíritu sino porque padece de un vicio fundamental (...) Indicaremos de un modo general esta concordancia de las revoluciones políticas con la aparición de la filosofía, pero no explicaremos la cosa de modo que esto aparezca como la causa y aquello como el efecto» (Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, pág. 360; trad. al francés por Gibelin [modificada], pág. 318).

Así, dice Hegel, vemos aparecer a la filosofía, en la historia de la vida germánica, solo cuando una situación definida, una elaboración definida del espíritu, supera (*übergeht*) a otra, pues en sí la primera ya no satisface.[27]

Este pasaje consiste en una invención, una creación, más que en un simple nacimiento, que implicaría la repetición del tipo específico:

Con esta categoría de la variación se relaciona también otro aspecto: de la muerte surge una vida nueva (...). El espíritu no solo surge rejuvenecido sino también realzado, transfigurado...[28]

El pensamiento elimina sus avatares envejecidos; pero, lo subraya Hegel,

esta disolución mediante el pensamiento es al mismo tiempo e inevitablemente la aparición de un nuevo principio. El pensamiento, en tanto que es algo general, tiene poder disolvente (...) Pero hay también algo nuevo que está presente, una determinación distinta y más amplia. El espíritu, tal como ahora está determinado en sí, tiene otros fines y otros intereses, distintos de los anteriores.[29]

El filósofo no siempre separa su reprobación del presente de la invocación al futuro. A propósito de Sócrates, Hegel lo indica expresamente:

El principio de Sócrates se muestra revolucionario con respecto al Estado ateniense.[30]

Por eso sus conciudadanos lo condenaron a muerte, pero esta reacción brutal no podía impedir una decadencia política de la cual el filósofo no era la causa primera, pues se limitaba a acelerarla al atraer la atención sobre ella:

Cuando se condena a muerte a Sócrates porque enuncia el principio al que de todos modos será necesario llegar, hallamos en todo eso la justicia superior según la cual el pueblo ateniense condena a su enemigo absoluto; pero hay algo más, tan exaltadamente trágico: los atenienses debieron aprender que lo que condenaban en Sócrates ya había arraigado sólidamente en ellos, y que, o bien

27 *Ibid.*
28 *Die Vernunft*, pág. 35.
29 *Ibid.*, pág. 179.
30 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 351; trad. al francés por Gibelin, pág. 244.

eran culpables en el mismo grado, o bien debían ser absueltos igualmente. Movidos por este sentimiento, condenaron a los acusadores de Sócrates y declararon inocente a este último. Desde entonces se desarrolla en Atenas el principio superior que socavó cada vez más la existencia sustancial del Estado ateniense.[31]

Hegel no ha sido el Sócrates de los tiempos modernos. Rehusó decir las cosas tan claramente como para que llegase a creerse oportuno encarcelarlo. No realizó esa «crítica sin miramientos de todo lo que existe», que será reclamada por el joven Marx.[32] Quizá se arguya, para explicar esta carencia, una falta de coraje del filósofo, poco deseoso de saborear la cicuta.
Pero, a nuestro juicio, conviene más bien invocar motivos teóricos. Por una parte, pese a comprobar la vulnerabilidad, el agotamiento del sistema político contemporáneo, y estar perfectamente persuadido de su fin próximo, Hegel no alcanzó a analizarlo con la eficacia que le habría permitido descubrir el principio superior, ya arraigado. Repitamos que en Hegel lo defectuoso es su análisis de la realidad social contemporánea, aunque este fue uno de sus últimos propósitos.
Por otra parte, de ningún modo concebía Hegel al filósofo como el realizador del principio superior y nuevo, sino solo como un anunciador. Sea cual fuere la importancia práctica de las conclusiones a las que llega la filosofía, y sean cuales fueren los peligros a los que expone al filósofo a causa de este imperio sobre lo real, de todos modos, no es tarea de la filosofía transformar el mundo, sino únicamente comprenderlo. Gracias al trabajo que ella realiza, los descontentos ven más claramente.
Hallamos aquí un punto muy notable de la doctrina hegeliana, que, en general, y sin ignorar las excepciones, establece una suerte de división del trabajo histórico: en el ámbito de la historia, los que destruyen no son los que construyen.

La división del trabajo histórico

Los filósofos pertenecen al equipo de los demoledores. La obra de construcción corresponde a los trabajadores inconscientes y a los estadistas. Del hombre de acción al filósofo media la distancia que va del partero al sepulturero.
Es un espectáculo de «sonido y luz»: la filosofía proyecta su claridad preferentemente sobre las ruinas. Los proyectores no pueden bañar con su luz lo que aún no existe.

31 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 351; trad. al francés por Gibelin, pág. 245.
32 «Carta a Ruge», septiembre de 1843, en *M.E.G.A.*, I, 1, pág. 573.

Hegel lo afirma con intransigencia: «El filósofo no se ocupa de profetizar».[33] El filósofo no pronostica jamás el progreso real, por mucho que se haga ilusiones al respecto:

La filosofía es idéntica al espíritu de la época (*Geist der Zeit*) en que aparece; no está por encima de su tiempo, no es más que la conciencia de lo sustancial de su tiempo, o mejor aún el saber pensante de lo que es en el tiempo. De igual modo, un individuo no puede anticiparse a su tiempo, del cual es hijo; lo sustancial de ese tiempo es su esencia propia; y él se limita a manifestarla en una forma particular. Un individuo no puede salir de la sustancia de su tiempo, del mismo modo que no puede salir de su propia piel. Así, pues, desde el punto de vista sustancial, la filosofía no puede superar (*überspringen*) a su tiempo.[34]

Ciertamente, Hegel agrega que «sin embargo, la filosofía está por encima de su tiempo desde el punto de vista de la forma, pues es el pensamiento de la sustancia de la época. En tanto que lo conoce, es decir, en tanto que lo convierte en su objeto y se sitúa frente a él, su contenido es el mismo; sin embargo, en tanto que saber, está por encima de él».[35]
Pero este comentario en nada modifica la idea esencial, salvo el hecho de que, en este espíritu del tiempo con el cual se relaciona la filosofía, se suceden varias etapas de desarrollo, y ella recorre la última.
La conciencia hegeliana se inclina siempre sobre el pasado. Si conociera el futuro, lo convertiría en presente, lo descalificaría:

Es indudable que podemos inquietarnos por el futuro; quizá deseemos aprender tal o cual cosa de un futuro. Sin duda, este se encuentra en el presente; pero, cuando queremos experimentarlo, deseamos tener otro presente. Por otra parte, no existe un individuo que haya superado jamás a su tiempo.[36]

¡Prever realmente el porvenir equivale a forjarlo!
El verdadero saber es saber de algo. Como lo expresa vigorosamente Litt, para Hegel «el saber no puede sobrevenir sino cuando los actos fueron actuados».[37]

33 *Die Vernunft*, pág. 210.
34 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, pág. 149; véase también la pág. 143; trad. al francés por Gibelin (modificada), pág. 135; véase además la pág. 130. Aparece la misma idea en el prólogo a Glockner, ed., *Philosophie des Rechts*, pág. 35; trad. al francés por Kaan, pág. 31.
35 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, pág. 149; trad. al francés por Gibelin, pág. 135.
36 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, págs. 352-53; trad. al francés por Gibelin (modificada), pág. 311.
37 Th. Litt, *Hegel*, Heidelberg, 1953, pág. 135. Litt piensa que la obedien-

Sin embargo, la curiosidad de los filósofos jamás carecerá de objeto. Otros hombres actúan, y así ofrecen qué ver y qué pensar. Se dividen en dos grupos. El primero reúne a los trabajadores, a los productores que en la búsqueda de su interés personal realizan sin advertirlo lo general, y elaboran inconscientemente las condiciones de la novedad. Actúan, pero no saben lo que hacen, mientras que por su parte el filósofo sabe, pero actúa poco. Los constructores del mundo no piensan, y los pensadores nada construyen.[38]
Hegel piensa que ciertamente hay una dotación de sentido. Pero nada le debe al filósofo que viene a comprobar tardíamente un sentido ya conferido. Si en el crepúsculo puede trazar el balance de la jornada, la causa de ello es que los trabajadores se levantaron antes del alba. Quizá demasiado temprano, ya que, con los ojos todavía medio cerrados, actuaron a tientas.
Un segundo grupo participa en la creación del mundo: el de las personalidades históricas, los conductores de hombres. Estos individuos cobran una conciencia parcial de las exigencias de su época y de la obra que las masas realizan, y saben dirigir este movimiento espontáneo.
Hegel separa muy claramente a los hombres de pensamiento de los hombres de acción. A propósito de las nuevas estructuras cuya necesidad experimentan estos últimos, de modo que abordan su construcción, escribe lo siguiente:

Puede distinguirse además el hecho de concebir (*das Begreifen*) que tales formaciones no son más que momentos en la idea general. Esta concepción (*dieser Begriff*) es propia (*eigentümlich*) de la filosofía. Las personalidades históricas universales no la necesitan; pues ellas son prácticas (*denn sie sind praktisch*). Pero saben y quieren su obra, porque adviene a su hora (*an der Zeit*). Es lo que ya está presente en el interior.[39]

Tanto el filósofo como el hombre de acción se esfuerzan por hacer oír al mundo su propia melodía dialéctica, pero no ejecutan simultáneamente. El hombre de acción inicia la obertura, el filósofo concluye con un final fúnebre. Entretanto, los juristas, los sacerdotes y los artistas encadenan los diferentes movimientos.
Ninguno de ellos inventa el aire ni la canción. Quien compone es el espíritu de la época.

cia a esta condición confiere a la filosofía la apariencia de la «lasitud resignada» (pág. 136).
38 Recuérdese la fórmula de Schelling: «La teoría y la historia se oponen completamente. El hombre tiene historia sólo porque ninguna teoría puede calcular de antemano lo que él hará» (*System des transcendentalen Idealismus* [1800], en *Sämmtliche Werke*, Stuttgart y Augsburgo, t. III, 1958, pág. 589).
39 *Die Vernunft*, pág. 98.

Por consiguiente, en cada ocasión el filósofo se sitúa más bien sobre la vertiente negativa de las etapas del curso del mundo. Expresa la insatisfacción del espíritu cuando esta aún no reviste resueltamente la forma de una voluntad positiva:

El espíritu, que ha continuado formándose en el interior, y que, habiéndose desprendido del mundo, está próximo a superarlo (*darüber hinauszugehen*), que ya no encuentra en él la satisfacción de su conciencia de sí, aún no ha descubierto, mediante una insatisfacción de esta clase, lo que quiere; esto no está presente todavía de manera afirmativa, y por lo tanto el espíritu se mantiene sobre la faz negativa.[40]

El filósofo consigue que el mundo presente sea insoportable para los hombres. Pero no les ofrece otro. De ello se ocupan las grandes personalidades de la historia mundial, que metamorfosean las aspiraciones y los deseos indefinidos:

Las individualidades de la historia mundial son las primeras que han dicho a los hombres lo que ellos mismos quieren.[41]

Los filósofos franceses del siglo XVII han dado «el primer impulso a la Revolución».[42] Pero no fueron ellos quienes la llevaron a la victoria. En 1789 ya no hay filósofos en Francia: han desaparecido Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Alembert y Helvecio. Holbach se apresurará a morir, para que los géneros se sucedan en toda su pureza. En adelante, otra especie de hombres encarnarán al espíritu: Mirabeau, Danton, Robespierre, los Girondinos, la Montaña,* Napoleón...
Hegel radicaliza aquí la oposición clásica entre la razón teórica y la razón práctica: es indudable que las dos se unen en la historia, pero como momentos sucesivos, asumidos por distintos hombres:

La historia de la filosofía nos presenta los actos de la razón pensante (*die denkende Vernunft*). La historia política —o mundial— considera los actos de la razón volitiva (*die wollende Vernunft*), de las grandes individualidades, de los Estados.[43]

Para que las revoluciones necesarias triunfen no basta la toma de conciencia de lo negativo en la situación presente. Es necesaria

40 *Ibid.*, pág. 99.
41 *Ibid.*
42 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 556.
* Se refiere a uno de los tres partidos que componían la Convención Nacional de Francia (1792-1795). Los otros dos eran los Girondinos y la Llanura. Véase Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. ⁂ (*N. del R. T.*)
43 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, pág. 91; trad. al francés por Gibelin, pág. 87.

además la acción positiva. Pero la separación de estos dos momentos caracteriza a la filosofía hegeliana, y en este punto Marx romperá directamente con ella, criticando el «espontaneísmo» hegeliano.[44]

Sin embargo, no debemos esquematizar la actitud de Hegel para establecer un contraste aún más categórico con la de Marx: por lo demás, no se corre ningún riesgo de confundirlas.

Sin renegar de su tesis fundamental, Hegel sabe, como siempre, respetar algunos matices. Concibe la separación del pensamiento teórico y la acción práctica como una regla general, una suerte de ley tendencial que admite muchas excepciones. De todas maneras, como hemos visto, la filosofía demuestra su eficacia en la destrucción de las supervivencias y los residuos del pasado.

En ciertas condiciones políticas, se une a la acción práctica, en un mismo individuo. ¡Para Hegel, «en el grupo divino de los individuos atenienses, Pericles es el Zeus»![45] Ahora bien, en cierta ocasión solemne este dios de la Ciudad griega, al evaluar a sus compatriotas, les reconoce el don de unir el pensamiento con la acción:

Filosofamos, sin que por eso nos dejemos arrastrar a la blandura y la inacción.[46]

Por su parte, Platón constituye para Hegel el tipo de filósofo que, no contento con la crítica del presente, quiso realizar efectivamente una obra política:

Sócrates y Platón ya no se complacían en la vida política ateniense. Platón intentó realizar (*bewerkstelligen*) algo mejor (*ein Besseres*) en la morada de Dionisio.[47]

A veces la crítica filosófica cobra un tono reivindicativo:

La ley existe, y en esta el espíritu. Pero, tan pronto se eleva, el pensamiento examina las constituciones; descubre lo que es mejor, y exige que lo que reconoce como tal ocupe el lugar que le corresponde.[48]

44 Marx: «Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de distintos modos, pero de lo que se trata es de transformarlo» (*Novena tesis sobre Feuerbach*).
45 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 340. trad. al francés por Gibelin, pág. 237.
46 *Ibid.*
47 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, págs. 39-40. Véase la trad. al francés de Gibelin, pág. 44.
48 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 348; trad. al francés por Gibelin, pág. 243.

Este compromiso se manifiesta en la filosofía griega, pero es indudable que aparece con mayor énfasis en la obra de los enciclopedistas franceses.
Inversamente, algunos hombres políticos de estatura mundial no desdeñan la filosofía. Hegel insiste en ello: no en vano Alejandro fue educado por Aristóteles.[49] En cuanto a Federico II, ofrece al mundo el ejemplo notable de un rey-filósofo:

Federico el Grande no solo incorporó a Prusia al grupo de las grandes potencias europeas, como potencia protestante, sino que fue también un rey-filósofo, fenómeno absolutamente original y único en la época moderna.[50]

Filósofos que actúan políticamente, reyes que se consagran a la filosofía, son confluencias accidentales que nada quitan a la disparidad fundamental de las funciones. La filosofía se consagra esencialmente a la tarea histórica de acelerar las degradaciones, cobrando conciencia de ellas. El ave de Minerva no cierra el libro. Con su ala gélida se limita a volver una página.

El porvenir de la filosofía

En una historia que no detiene su curso, la filosofía solo puede perseverar. También el búho muere y renace transfigurado.
El desarrollo filosófico no se consuma en Berlín, y tampoco la vida política. Hegel describe únicamente el pasado, pero no discute las posibilidades del futuro. Insiste mucho en el hecho de que su *Historia de la filosofía* se detiene necesariamente en el presente, en que depende de él, lo expresa y lo comprende, pero señala también que la vida filosófica conocerá prolongaciones:

Este es el punto de vista de la época actual (*der Standpunkt der jetzigen Zeit*), y así la serie de figuras espirituales está cerrada por el momento (*für jetzt*). De manera que aquí concluye esta historia de la filosofía (...) Esta serie es el auténtico reino de los espíritus (*Geisterreich*), el único reino de los espíritus que existe (...) Espero que esta historia de la filosofía podrá significar para vosotros una invitación a aprehender el espíritu de la época (*Geist der Zeit*), que está en nosotros de modo natural, y

49 Con referencia a la filosofía considerada como la escuela de los grandes innovadores políticos, véase *Dokumente*, págs. 345-46; acerca de la importancia de la enseñanza de Aristóteles para Alejandro, *Geschichte der Philosophie*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XVIII, págs. 302-06.
50 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 548; trad. al francés por Gibelin, págs. 393-94.

a iluminarlo extrayéndolo de su naturalidad, es decir, de su existencia oculta y sin vida, y, cada uno en su lugar, llevándolo a primer plano, con conciencia.[51]

Hegel ya había indicado antes que «el espíritu del mundo actualmente ha llegado hasta aquí» (*bis hierher*) y que «la última filosofía es el resultado de todas las demás».[52]
En estas condiciones, los acontecimientos históricos futuros propondrán nuevas tareas a los filósofos del porvenir.
Pero Hegel ni siquiera cree que estén resueltos todos los problemas del presente. Así, observa la actualidad permanente del conflicto entre la filosofía y la religión:

La historia de la filosofía reproduce la historia de la lucha del pensamiento libre con la autoridad de la religión nacional, de la iglesia, con lo que denominamos en general religión positiva. En Grecia observamos ya esta hostilidad y esta oposición; vemos a Sócrates beber la cicuta; muchos otros filósofos fueron desterrados a causa de su irreligiosidad. Esta oposición se ha manifestado también en el mundo germánico; vemos la hostilidad entre la iglesia cristiana y el pensamiento libre llegar hasta el desprecio y la burla de un lado, hasta el cadalso del otro. Por otra parte, aún hoy se aprehende de modo indeterminado la posición de ambas.[53]

En las líneas siguientes de este texto Hegel proscribe las falsas «reconciliaciones» que implican el renunciamiento de la filosofía y su sometimiento a la iglesia,[54] y llega a la conclusión de que sin duda existe la reconciliación verdadera, pero no más que «en sí». Considera entonces la posibilidad de una rehabilitación efectiva de esta reconciliación, pero siempre remitida a un momento ulterior, a un futuro lejano:

Esta concordancia, que existe para nosotros en sí, contiene la posibilidad (*die Möglichkeit*) de que se vean llevadas, en el curso de la historia, de la conciencia de la oposición a la de la concordancia, y que alcancen una auténtica reconciliación.[55]

Hegel no parece garantizar un éxito seguro a esta empresa del futuro confiada a la filosofía.

51 *Geschichte der Philosophie*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XIX, págs. 690-91.
52 *Ibid.*, pág. 685. Weil comenta así este texto: «El hombre que clausura su curso sobre la historia de la filosofía con estas palabras no puede haber creído que ya no había nada que hacer en el mundo y que todo estaba consumado» (*Hegel et l'État*, pág. 79).
53 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, pág. 362; trad. al francés por Gibelin, pág. 320.
54 *Ibid.*, págs. 363-65; trad. al francés por Gibelin, págs. 322-24.
55 *Ibid.*, pág. 367; trad. al francés por Gibelin, pág. 325.

En todo caso, de ningún modo prohíbe a la filosofía desarrollarse de modo creador y original después de él. Desde el punto de vista estrictamente histórico, la responsabilidad de una fijación y una dogmatización del «sistema» hegeliano corresponde a algunos de sus discípulos, más que al propio filósofo.[56] No parece que personalmente Hegel haya atribuido a sus doctrinas el carácter de dogmas eternos, intangibles e incapaces de ingresar, como elementos, en una síntesis nueva y superior.
Asimismo, algunos de sus alumnos y amigos más cercanos no las consideraban inviolables.
En 1833, apenas dos años después de la muerte del maestro, Gans consideraba cosa natural la aparición de una nueva filosofía, y esto en la perspectiva misma del hegelianismo. Al publicar la *Filosofía del derecho*, escribía en el Prefacio a la nueva edición:

Quizá dentro de muchos años este libro pasará a la representación y la conciencia común, lo mismo que el sistema íntegro: se perderá su terminología característica, y sus profundidades se convertirán en un bien común. En ese momento, su época está cumplida filosóficamente, y él pertenece a la historia. Se manifiesta un nuevo desarrollo progresivo de la filosofía, originado en los mismos principios fundamentales, y otra concepción de la realidad, que también ha cambiado. Saludaremos respetuosamente este futuro, pero no nos atemorizarán los fantasmas muertos, que bien pueden rozarnos desagradablemente, pero no retenernos.[57]

Tal vez las cosas no han seguido exactamente el curso anticipado por Gans. Hegel conocía el peligro de los pronósticos. En todo caso, no habría negado que también la filosofía debe seguir su camino. ¿Acaso no lo repitió constantemente?
No temía aludir en conversaciones privadas a la necesidad de la superación de su propia filosofía. Uno de sus alumnos, H. C. Weisse, le recuerda sus propias palabras en una carta, y de ese modo hemos podido conocerlas:

Vos mismo, querido maestro, me dijisteis un día de viva voz que estabais perfectamente convencido de la necesidad de progresos ulteriores y de nuevas formas del espíritu del mundo que superarían la figura de la ciencia que vos habíais realizado, sin que por

56 Engels no lo sobreentiende cuando declara que «no puede tratarse de mantener el contenido dogmático del sistema de Hegel según lo predicó el hegelianismo berlinés de la vieja y la nueva escuela» (*Dialectique de la nature*, trad. al francés por Bottigelli, París, 1952, pág. 53. *Anti-Dühring*, pág. 449).
57 *Philosophie des Rechts*, Prólogo, Berlín, 1833, pág. XVII; en Glockner, ed., pág. 13.

otra parte vos mismo pudierais ofrecer explicaciones de dichas formas...[58]

Es imposible definir mejor la actitud de Hegel, y no parece tan enojoso el hecho de que no conozcamos su respuesta a Weisse. Este creyó presuntuosamente que podría superar a Hegel. Muy pronto publicó una obra de filosofía, y en esta ocasión aseguró a Hegel que no habría redactado esa obra

si quienes ahora afirman su condición de alumnos vuestros no hiciesen prevalecer (de un modo que forzosamente debe parecerme estrecho, y en oposición a todos los que intentan llegar más lejos) como algo absolutamente final e insuperable lo que vos mismo reconocéis generosamente como un límite impuesto al individuo, y todo esto en oposición al desarrollo ininterrumpido del género humano.

Y Weisse proseguía:

Quien se proclame vuestro discípulo, para no ser mal interpretado, debe protestar en forma explícita contra lo que se afirma corrientemente, pero incurriendo en craso error, en aquello que caracteriza esencialmente a vuestra escuela.[59]

Aunque no se crea «insuperable», al filósofo puede parecerle desagradable que se lo amenace tan francamente. Además, es necesario morir; ¡pero por lo menos que no sea por la coz de un asno!
Es indudable que Hegel no dispensaba especial confianza a Weisse para realizar esta tarea de «llegar más lejos». La inclinación de este vanidoso al empirismo y la religiosidad le habría parecido más bien un retroceso. Una cosa es afirmar la inevitable prescripción de una filosofía, y otra muy distinta tomar la iniciativa de reemplazarla. Weisse no tenía la estatura necesaria para acometer la tarea.
Los allegados de Hegel se planteaban en todo caso el problema de una sucesión, que el filósofo se proponía dejar abierta con su propia desaparición. Pero los discípulos y los adversarios mediocres concebían los términos del problema de manera poco hegeliana, invocando una verdad intemporal y criticando dogmáticamente a un Hegel que continuaba manifestando su superioridad.
Hegel no creía que la nueva verdad descendiera del cielo armada de pies a cabeza. Sabía que el filósofo busca conocer «lo que es». Por lo tanto, no esperaba una renovación filosófica originada en el esfuerzo de invención arbitraria de los especialistas del pensa-

58 Carta de 1829, en *Briefe*, t. III, pág. 261.
59 Carta de 1830, en *Briefe*, t. III, pág. 298.

miento, sino que, por lo contrario, estaba convencido de que solo un cambio de la realidad social e histórica aportaría un nuevo pensamiento. ¡Prioridad para la base!
No alentaba a sus discípulos para que demostrasen originalidad a toda costa, pero les llamaba la atención sobre los cambios profundos y secretos que se realizaban bajo la apariencia inmóvil del tinglado histórico. El filósofo no es un profeta ni un inventor, sino esencialmente un observador. Es el testigo de las conmociones profundas y el pregonero de las tempestades; percibe los impulsos subterráneos y el largo túnel del topo que socava el terreno.
El topo trabaja en las tinieblas. Cuando la filosofía aparece periódicamente para realizar su tarea destructora, la claridad que proyecta sobre un mundo agonizante deslumbra a los contemporáneos habituados a la noche; sin embargo, no se trata más que de un claroscuro. Ni Sócrates, ni Jesús, ni Lutero, ni los *«philosophes»* del siglo XVIII sabían del todo lo que hacían. Creían hablar en nombre de la verdad eterna —y, desde cierto punto de vista, en esto no se engañaban del todo—, pero no advertían que su función consistía esencialmente en destruir un mundo singular expresándolo, permaneciendo prisioneros de su espíritu.
Cada filosofía se remite a un período histórico, no lo supera, y en su singularidad no conquista más que una verdad relativa. A su vez, la verdad absoluta e infinita consiste en el paso incesante de una verdad finita a otra.
El filósofo, simple órgano del espíritu del mundo, cumple su oficio sin conocer las secuelas, sin aprehender su verdadero alcance. ¡Sócrates no podía imaginar que estaba abriendo el camino a Jesús, ni Lutero que preparaba la Revolución Francesa! Ignoraban totalmente el porvenir, a pesar de que colectivamente eran sus artesanos.
Pero incluso desconocían los objetivos más próximos. Sócrates no deseaba destruir a Atenas, ni Voltaire a la monarquía. Las concepciones filosóficas tienen significados distintos de aquellos por los que se enorgullecen. El orden de sus razones no es más que el orden de la razón de su época, y una reflexión ulterior lo modifica inexorable y legítimamente. No puede dispensarse la menor confianza a las explicaciones que un hombre o una época ofrecen de su propio pensamiento; corresponde considerarlas simplemente como elementos informativos, que se suman a otros, acerca del pensamiento de ese hombre o esa época.
Ciertamente, en Hegel hallamos el esbozo de una doctrina de la mistificación ideológica. Pero no supo desenredar los hilos, en primer término porque él mismo fue una de sus víctimas, ya que no supo desenterrar, para identificarlo, a ese topo que socava el suelo de la historia.
El hecho más extraño es que en definitiva él mismo reconoció dicha carencia. A veces se zahieren sus pretensiones de saber ab-

soluto; pero, ¿no implica esa actitud un grave contrasentido? ¿No es acaso exacto que Hegel, muy por lo contrario, ve en todos los hombres, incluidos los más grandes —y también los filósofos—, a los juguetes de una *astucia de la razón* que los lleva a colaborar, de buen o mal grado pero siempre inconscientemente, en la obra histórica universal?

Es necesario elegir entre un *saber absoluto*, según lo entienden corrientemente los intérpretes de Hegel, y una *astucia de la razón*. Hegel no renuncia jamás a la astucia de la razón, y, más aún, no pretende sustraerse a ella en mayor medida que los demás.

Ahí está la paradoja. Quiere compartir el destino común. Niega absolutamente toda eficacia a su propia toma de conciencia del condicionamiento histórico de los actos y las ideologías. Ofrece una explicación de la mistificación especulativa, y no cree que él mismo pueda liberarse de sus efectos. Ve apuntar la luz, pero prefiere la sombra crepuscular. ¡Aguila real, dócil a la regla de los búhos!

3. El ideal

El error del hegelianismo consiste en concebir únicamente el ideal realizado, trasladado a los hechos, encarnado en la materia. Es el materialismo bajo el nombre de idealismo objetivo. Beaussire, enero de 1871.

Cuando se afirma que Hegel niega o lamenta la influencia del ideal en la historia, es necesario interpretar la afirmación en este sentido: dicha reprobación se refiere únicamente al ideal según se lo concibe habitualmente, y no implica conformismo ni adaptación al orden establecido.
K. Löwith cree que Hegel

se convirtió, hasta el furor y el sarcasmo, en adversario irreconciliable de todas las almas románticas y desgarradas —afectadas por la «tisis del espíritu», las almas que estaban en desacuerdo consigo mismo y con el mundo, las infortunadas almas bellas— y también de los «adolescentes eternos» que, en el papel de revolucionarios, con sus programas vacíos perforan «un agujero en el orden de las cosas».[1]

Pero los verdaderos revolucionarios ¿son individuos demorados en la adolescencia? La idea hegeliana ¿revela menos audacia que los ideales de los rebeldes? Los grandes hombres históricos, los mismos a quienes Hegel honra, ¿intentan impedir el cambio?
Hegel afirma todo lo contrario. Véase cómo describe la obra de los héroes de la historia:

No extraen sus fines y su vocación del sistema organizado y tranquilo de las cosas, del curso consagrado de las cosas. Su justificación no se encuentra en el estado actual de las cosas (*in dem vorhandenen Zustande*), sino en otra fuente en la que beben (...) Pero todo lo que se aparta de lo dado, las intenciones, los fines, las opiniones, lo que se denomina ideales, todo ello se distingue conjuntamente de lo que existe. Los aventureros de toda clase tienen dichos ideales, y su actividad se relaciona con estas representaciones, contrarias a la situación actual (...) Las verdaderas personalidades históricas no son las que han querido y realizado algo imaginado, simple fruto de su opinión (*ein Eingebildetes, Vermeintes*), sino algo justo y necesario; las que saben y en las que

1 K. Löwith, «La conciliation hégélienne», en *Recherches philosophiques*. París: Boivin, 1935-36, pág. 394.

se revela lo que el momento exige (*was an der Zeit ist*), lo que es necesario.[2]

Por consiguiente, para Hegel hay dos clases de ideales: los que provienen de la separación y de la división son ideales abstractos y utópicos, que estorban el curso de la historia; los que participan en este son los ideales reales, que cuando ingresan en la conciencia de los grandes hombres permiten la realización de la historia: nacen exclusivamente de una reconciliación del hombre y el mundo, y solo de ese modo cobran sentido.

Los dos tipos de ideal

En efecto, para Hegel el verdadero ideal es lo que hay de más real, mientras que lo que sus adversarios denominan lo real a menudo carece, a los ojos de Hegel, de verdadera efectividad: es una simple corteza superficial, un mecanismo desprovisto de vida, una supervivencia. Lo que ellos denominan su ideal se reduce casi siempre a una reminiscencia, una nostalgia, la añoranza de un pasado que ya terminó: los ensueños caballerescos de los jóvenes espíritus aristocráticos que aman la Edad Media, del mismo modo que en el siglo XX ciertos burgueses desposeídos se refugian en el sueño del artesanado.

Ciertamente, sería más legítimo reprochar a Hegel el hecho de que concede demasiado lugar al ideal —bajo la denominación de Idea— que quejarse porque reduce el ámbito que le es propio. El filósofo kantiano intenta vanamente inyectar el ideal a un mundo desprovisto de él, y por su parte el filósofo hegeliano revela la presencia universal de la idea, no solo en la naturaleza sino también, y sobre todo, en la historia humana, en la cual se desarrolla un juego de lo ideal consigo mismo.

Es verdad que hay ideal en estas dos concepciones filosóficas. Todo consiste en saber dónde se sitúa, y en qué cantidad, si así puede hablarse. Para Kant, lo ideal se exilia allende lo real, y no demuestra un poder suficiente para imponerse a este último. Por lo contrario, para Hegel lo ideal se refugia en lo real. Nuestro filósofo no puede aceptar que conserve el carácter de una mera aspiración.

El ideal de los idealistas, el que Hegel combate, va acompañado de una ilusión acerca de la naturaleza del desarrollo histórico y de la vida política. Debe mucho a la arbitrariedad individual, pero expresa también un secreto conformismo, una oculta adaptación al estado actual de cosas, disimulada bajo bellas palabras. En al-

2 *Die Vernunft*, pág. 97.

gunos casos, Hegel lo acusa de rozar la hipocresía. Es indudable que este género de idealismo ejerce gran influencia sobre los intelectuales alemanes en la época de Hegel.

En el hegelianismo, lo ideal no es individual ni exterior a lo real. Todo transcurre en un real que es racional, y al cual, por consiguiente, la racionalidad no puede agregarse desde afuera. El monismo hegeliano contradice el dualismo de la mayoría de sus predecesores. Spinoza proponía la fórmula *Deus sive natura.* Pero, para Hegel, la idea abarca la totalidad de la historia humana misma, de modo que él podría formular la identidad *Deus sive historia.* No discierne ninguna diferencia ontológica entre lo ideal y la realidad histórica.

Sin embargo, Hegel no propone una homogeneidad integral de lo real, no proscribe el deber-ser, el *Sollen.* Lo que rechaza es una concepción metafísica del deber-ser, un deber-ser fijo, incapaz de alcanzar jamás el ser.

Por lo contrario, Hegel admite un auténtico deber-ser, que tiene presente la necesidad de una realización, un deber-ser integrado en la historia. Concede a este deber-ser transitivo e histórico un campo de aplicación mucho más vasto que el que otorgaba Kant a su deber-ser metafísico y dogmático.

En el caso de Hegel, puede afirmarse que todo el mundo —así en la tierra como en el cielo— es un deber-ser. Pero, sobre todo, la historia humana entera se confunde con un inmenso *Sollen*, un prodigioso impulso hacia adelante del espíritu. Y Hegel no se abstiene, impulsado por una suerte de coquetería, de designar con su nombre habitual a este *Sollen*:

> Dios hizo al hombre a su imagen; él es espíritu. Por consiguiente, es necesario que el hombre sea lo que debe ser (*was er sein soll*); es necesario que realice su destino, que es llegar a ser racional. El espíritu no es más que aquello en vista de lo cual se hace (*wozu er sich macht*); consiste en la actividad de producirse, de aprehenderse... Aquello hacia lo cual el hombre debe tender (*erstreben soll*), es necesario que sea conforme a su concepto, al espíritu. Lo posible, lo en sí del fin debe ser original, etcétera.[3]

Sin embargo, este *Sollen* no es exterior a la realidad. La anima desde el interior. El *deber-ser* se agita en el corazón de todas las cosas, y en cierto modo las obliga a salir de sí mismas. En la in-

3 *Ibid.*, págs. 266-67. Véase también *Briefe*, t. II, pág. 328: «Un objeto no verdadero puede existir, y podemos tener una representación de él, pero un objeto semejante no es lo que debe ser, es decir que no se ajusta a su concepto (lo que llamamos también *malo*). Una mala acción es una acción no verdadera...».

timidad del proceso histórico, se presenta como tendencia e impulso, *dynamis* que suscita una *energeia*.[4]
El propio Hegel destaca este aspecto de su *Sollen*:

Esta correspondencia del ser y el deber-ser (*Sollen*) no es, sin embargo, algo fijo y desprovisto de desarrollo (*prozesslos*), pues el Bien, el fin del Universo, no es más que en la medida en que se crea constantemente, y además, entre el mundo espiritual y el mundo natural aún existe la siguiente diferencia: mientras este retorna constantemente sobre sí mismo, en aquel se realiza ciertamente un progreso.[5]

El ser histórico no recibe de un amo extraño órdenes que lo obliguen a corregirse, sino que un impulso interno, resultado de un juego de contradicciones internas, lo proyecta más allá de sí mismo. El impulso eficaz se asemeja entonces mucho más a un movimiento vital que a una obligación moral.
El *Sollen* hegeliano pretende culminar en un resultado, mientras que el *Sollen* kantiano conserva el carácter de una exigencia infinita. Reside en la cosa misma, en el proceso histórico considerado como un todo, una vida, una libertad.
La negación interna, la negación dialéctica hegeliana, reemplaza por lo tanto a la negación exterior, kantiana. No solo difiere de esta, sino que la excluye.
En efecto, puede ejercerse únicamente si la negación exterior no la impide. Así, la sucesión de las negaciones interiores explica el desarrollo normal de una planta,[6] pero este desarrollo prosigue únicamente en el caso en que ninguna negación exterior viene a perturbarlo o interrumpirlo.
La imposición exterior aplasta, tritura y desarticula el movimiento de las negaciones internas, e impide su florecimiento espontáneo y armonioso.
Sin embargo, ¿no es posible, desde el exterior, ayudar a este desarrollo, favorecerlo y acelerarlo voluntariamente? ¿En el ámbito histórico no hay ninguna intervención intencional eficaz? Hegel no lo niega, pero concibe de modo muy particular la naturaleza de esta intervención y su alcance.
Cree que la conciencia está siempre retrasada respecto del movi-

4 *Ibid.*, pág. 157. Véase también Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 427.
5 *Encyclopädie*, párr. 234, nota, *in fine*, en Glockner, ed., *Werke*, t. VIII, pág. 445.
6 Esta refutación se realiza en todos los desarrollos. El desarrollo del árbol es la refutación del germen; la flor es la refutación de las hojas, que muestra que estas no son las verdaderas existencias supremas del árbol; la flor se ve refutada finalmente por el fruto. Pero este no puede realizarse sin haber sido precedido por todas las demás etapas» (Glockner, ed., *Geschichte der Philosophie*, t. XVII, pág. 67).

miento de lo real-ideal. Por consiguiente, la ayuda de la conciencia exhibe siempre un carácter restringido y negativo; puede apartar los obstáculos, disolver las supervivencias inútiles, desechar los dogmas gastados.
En esta perspectiva, la tarea del revolucionario no consiste en acelerar el proceso de la historia profunda ni en determinar la aparición anticipada de un futuro que, de todos modos, no puede inventar. Por lo contrario, su papel útil consiste en evitar los retrasos excesivos, en esquivar los incidentes, en facilitar las transiciones. No es el creador o el padre de la sociedad, las instituciones y las costumbres nuevas, sino su partero y su testigo. ¡No quiere que se tiranice lo real, que se le impida vivir!
Por lo tanto, él no es más que un portavoz y un mandatario de la historia. La verdadera crítica del orden establecido, que no puede ser anticipada por ninguna otra, se encuentra en el orden que se establecerá ulteriormente, tal como se trasunta ya en todos los aspectos negativos del presente, en las contradicciones que se originan y se desarrollan en él.[7] El revolucionario lleva estas contradicciones al plano de la conciencia, y les confiere así todo su vigor.

La objetivación de lo ideal

La sustancia es sujeto: la totalidad de los pensamientos, los acontecimientos, las leyes y los fenómenos es producto de la idea. Por lo tanto, lo ideal afirma siempre y por doquier su presencia.
De lo anterior se desprende que el problema hegeliano se propone en términos inversos de los que había elegido la filosofía precedente.
Esta se preguntaba cómo sería posible introducir lo ideal en una realidad histórica que no lo implica necesariamente. Por lo contrario, Hegel se interroga —y se trata de un problema que lo agobia desde su juventud— acerca de la presencia de lo no-ideal en el mundo, de lo que él denominó inicialmente la *positividad*: ¿cómo es posible que todo no sea y no conserve un carácter puramente ideal?
Hegel se asombra de ver que lo ideal se degrada en sus realizaciones. Resucita así la oposición de lo ideal y lo real o, si se lo prefiere, de lo racional y lo real, pero a su modo y en otro plano.

7 Véase Marx-Engels, *Manifeste communiste*, París, 1954, pág. 47: «Cuando se habla de las ideas que revolucionan una sociedad entera, solo se enuncia el hecho de que en el seno de la vieja sociedad se han formado los elementos de una sociedad nueva, y de que la disolución de las viejas ideas marcha de la mano con la disolución de las antiguas condiciones de existencia».

La noción de ideal implica, por otra parte, un momento de relatividad, pues se puede hablar de ella únicamente confrontándola con una realidad diferente de ella misma.
Hegel, pensador dialéctico, no podía dejar de advertir esta relación necesaria. La mantiene, pero invirtiéndola. El choque histórico de lo ideal y lo real se renueva constantemente en la intimidad de la Idea.
Este ideal y este real secundarios no se distinguen ontológicamente sino históricamente. Uno no es nunca más que lo que el otro ha llegado a ser.
Es cierto que, según parece, el joven Hegel había reconocido por un momento su separación ontológica. Concebía entonces un ideal radicalmente distinto de lo real constituido, un ideal que se rebelaba contra lo real, por lo menos de palabra, y reclamaba su eliminación mediante una suerte de golpe de fuerza racional. Pero esta fidelidad fragmentaria y provisional a Kant y a Fichte no perduró, y Hegel concibió muy pronto la oposición, más importante, entre la razón y la positividad.
La razón se pierde en sus obras, e inicialmente Hegel ha concebido esta pérdida como absoluta. Cedía así a la tentación de una suerte de kantismo a la inversa. La contradicción entre lo positivo —obra muerta de la razón— y la razón misma llegaba a ser tan irreductible como la oposición entre el deber-ser kantiano —que no produce obras— y el ser que le es extraño.
Pero, en una nueva y decisiva evolución, Hegel se vio llevado rápidamente a reconocer la necesidad de una realización positiva de lo ideal. Lo eterno debe encarnarse en lo contingente.
El propio Hegel lo afirma, a propósito de la religión:

La religión debe ser positiva, pues de lo contrario no habría absolutamente religión.[8]

Lo ideal no puede ni debe permanecer como mera aspiración. Necesita «concretizarse», como suele decirse ahora, en palabras, en modos de vivir, en instituciones en las cuales se ofrece el espectáculo de sí mismo y se diversifica.
No existirían movimientos históricos sin la negación que todo lo acomete. Pero también es necesario que haya *algo* que negar, algo que no se desvanezca inmediatamente, que manifieste cierta consistencia y resista al asalto de la negación.
Por lo tanto, la filosofía de Hegel no es la de la nada ni la del mero interrogante. No se entrega a las facilidades del desprendimiento ni cede al vértigo de la interrogación. Es un pensamiento serio que busca una respuesta y una instalación.

8 Nohl, pág. 141. Acerca de la evolución de la noción de positividad en el pensamiento del joven Hegel, véase J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, cap. 3.

Su crítica de la libertad negativa en la Revolución Francesa descansa sobre esta impresión de algunos observadores contemporáneos: la Revolución negaba inmediatamente todo lo que construía, no se detenía en ninguna forma política estable, disolvía constantemente la realidad que ella misma se daba. Pero es necesario un orden —y un gobierno—, una efectividad que perdure, aunque sin eternizarse.

La filosofía de Hegel no se obstina en «discutir el interrogante». Por lo contrario, deja madurar el problema —es decir, la contradicción que socavaba la realidad presente—, y el interrogante maduro se convierte en la respuesta que lo real mismo ofrece a quienes saben interrogarlo.

En este sentido, todo problema histórico es ya una respuesta, y cuando los problemas se plantean «simultáneamente están dadas las soluciones».[9]

Cuando los historiadores y los políticos ponen en tela de juicio el régimen feudal, no hacen más que cobrar conciencia de las contradicciones que desde hace mucho tiempo lo devoran. Pero las fuerzas que arruinan al feudalismo encierran en sí mismas un mundo futuro, que nos permite entrever sus principales rasgos. La concepción de la positividad a la cual Hegel ha llegado finalmente la presenta como un ideal caduco, solidificado, una ganga secretada por el propio ideal vivo, y de la cual debe desprenderse para continuar su marcha. El exaltado ideal de una época se convierte en la envejecida positividad de otra: la diferencia tiene que ver con las etapas que se suceden y los niveles que se superponen.

En esta sucesión, el ideal viviente siempre tiene precedencia: no es una floración de lo real objetivo, es decir del ideal envejecido, sino su raíz. No es un resultado, sino más bien un impulso, un movimiento hacia adelante. El impulso de la vida. Aquí, como en muchas otras ocasiones, las imágenes bergsonianas ilustran cabalmente el pensamiento hegeliano. Idéntico vitalismo inspiró a los dos pensadores.

El ideal se objetiva, se realiza, se da figuras concretas. La ra-

9 *Philosophie der Geschichte*, en Lasson, ed., *Werke*, t. IX, pág. 509. Este pasaje no aparece en la edición Glockner (pág. 291), en la cual, sin embargo, se expresa la misma idea. Conviene comparar con el siguiente pasaje de Marx: «Una formación social no desaparece jamás antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que ella puede contener; jamás deja el sitio a relaciones de producción nuevas y superiores antes de que en el seno mismo de la vieja sociedad se hayan realizado las condiciones de existencia material de estas relaciones. Por eso la humanidad jamás se plantea sino los problemas que puede resolver, pues, si se considera más de cerca la cuestión, se comprobará siempre que el problema no surge sino cuando las condiciones materiales para resolverlo existen ya, o por lo menos están próximas a realizarse» (*Critique de l'économie politique*, ⁂ París, 1957, prólogo pág. 5).

zón no se contenta con su papel eternamente constituyente: se constituye.
Por ejemplo, si en un momento de su explicación en el tiempo experimenta la necesidad de una objetivación de la persona en la propiedad privada, no se deja engañar por una mera voluntad de apropiación. Por lo contrario, suprime su objetivación anterior y reemplaza la relación feudal de fidelidad por una apropiación privada efectiva, cuya ley impone.
Veamos otro ejemplo. Si en determinada época un pueblo posee la razón en su aparición más reciente, no se limita a sentir interiormente este honor y a gozar del sentimiento íntimo de su superioridad. Obliga a los restantes pueblos a reconocer su supremacía espiritual, si es necesario apelando a la fuerza.
La prolongada discordia entre lo ideal y lo real —entendamos bien, entre lo ideal viviente y lo ideal muerto— aporta regularmente bellos momentos de coincidencia y de armonía.
El espíritu promueve las instituciones culturales, religiosas, políticas y jurídicas que corresponden al nivel de elevación que ha alcanzado. Se implanta en ellas, y allí se satisface. Seguramente ya existen gérmenes de discordia, pero aún no se manifiestan. Es el momento de la plenitud y el goce provisionales: un *acmé*.
Un análisis riguroso revelaría en este presente feliz un simple corte sin espesor entre el deseo previo y la lasitud que seguirá. Apenas el espíritu ha cesado en su esfuerzo doloroso por obtener lo que quería, y ya comienza su lucha para abandonarlo, con el fin de conquistar otra cosa.
Pero, en realidad, Hegel parece prolongar prácticamente a lo largo de décadas, y algunas veces durante más tiempo aún, el momento en que para un pueblo el *todavía no* se funde con el *ya no más*, en la felicidad y la quietud del *ha llegado*.
Esta satisfacción de un pueblo que se goza en sus obras se expresa de muchos modos: acuerdo de los individuos con su destino (ya no se irritan contra él) y con su Ciudad (se sacrifican serenamente por ella), ausencia de inquietud, de crítica o de duda. La república de Atenas en el momento de su esplendor ofrece a Hegel la más bella imagen. Rara vez volverá a hallarse una fusión semejante de los sentimientos individuales y las costumbres, de las intenciones subjetivas y el fin universal, del espíritu de una población y la constitución que ella se ha dado, de los dioses y los hombres, de la vida pública, el arte y la religión.
Pasará este momento de felicidad, al que el espíritu del mundo habría podido dirigir la extraña súplica de Fausto: «¡Detente, instante!».

Base y superestructura

El tiempo jamás suspende su vuelo. Aun la bella unanimidad griega desaparece, y finalmente se destruye la armonía.
El espíritu prosigue su desarrollo, y las figuras de su pasado jalonan como estatuas de sal el camino recorrido.
Una imagen nos ayudará a comprender esta marcha del espíritu. Algunas plantas se desarrollan por la base, propagando en la tierra un rizoma sobre el cual brotan los vástagos uno tras otro, de trecho en trecho. Cuando nace un nuevo vástago, se seca el anterior. Así, en el curso de su progreso, el espíritu promueve instituciones sucesivas en las que florece, para abandonarlas más tarde.
Sin embargo, esta comparación es insuficiente. Sería más satisfactoria si tuviéramos un rizoma que produjese sucesivamente vástagos de especies distintas, cargados de flores siempre nuevas y cada una más bella que la otra.
Además, convendría que la calidad del rizoma cambiase al mismo tiempo que la de las flores. En ese caso, para asemejarse al espíritu no le faltaría sino poder interiorizar la sucesión de sus metamorfosis.
El progreso del espíritu como lo concibe Hegel no puede identificarse totalmente con un proceso biológico. Su movimiento es inimitable, único, irreductible. Se trata de un individuo que es un género, de un universal concreto que no se descompone ni se degrada en especies particulares y limitadas, y que se exhibe íntegro en cada disfraz sucesivo de una farándula infatigable.
La relación establecida por Hegel entre el espíritu viviente del mundo y las instituciones que él crea y destruye sucesivamente se remite al fin a una relación entre una base y una «superestructura»,[10] la misma que el marxismo nos ayuda retrospectivamente a comprender mejor.
Hegel distingue claramente entre las instituciones, las costumbres y los ideales conscientes de los hombres, y el espíritu profundo, oculto inicialmente, que los inspira. El observador superficial no ve más que las flores. Hegel desentierra el rizoma. El historiador común recoge los testimonios acerca de lo que eran la Ciudad antigua y el feudalismo medieval. Hegel le demuestra que un mismo espíritu originó los diferentes tipos de vida social que inicialmente parecen no mantener ninguna relación mutua.
Podríamos preguntarnos entonces por qué este manantial, esta creación constante, no discurre de manera «idílica». ¿Por qué el espíritu no prodiga serenamente sus floraciones? Su progreso consistiría entonces en un movimiento de expansión, una reali-

10 Conservamos esta palabra, mal construida, pero consagrada por el uso.

zación constante, y, siendo simultáneamente ideal y real, ya no sería posible distinguir una «base» y una «superestructura».
Una visión semejante de las cosas sería por demás insípida. Luego, no se correspondería con el espectáculo real: la historia no se muestra como ámbito de felicidad. Por el contrario, lo que impresiona en ella son los choques, los conflictos, la lucha reiniciada constantemente, la sangre derramada. Por otra parte, no es fácil comprender cómo una expansión podría desplegarse en el tiempo si no tropezase con ninguna resistencia. Se agotaría en el instante. Hegel debe explicar una disputa milenaria. Tiene que enumerar los múltiples casos de lo ideal-real. Ciertamente, «lo que es real es racional». Pero Hegel agrega inmediatamente:

Sin embargo, es necesario saber y distinguir lo que es real de hecho. En la vida corriente todo es real, pero hay una diferencia entre el mundo fenoménico y la realidad.[11]

En el mundo de los fenómenos se establece también una jerarquía completa. Pero lo que aquí conviene subrayar es que esta jerarquía completa, el conjunto de los fenómenos humanos, descansa sobre una realidad fundamental de la que pueden cobrar conciencia únicamente los que reflexionan. El espíritu transporta a los hombres y los pueblos sin que ellos lo adviertan. Son como los «viajeros de la imperial» que solo ven el paisaje y hasta olvidan la existencia de los caballos que arrastran el vehículo y de las ruedas que lo sostienen.[12]
Hegel distingue entre el movimiento profundo de la historia y las manifestaciones superficiales. Sin embargo, no reduce estas últimas a meros epifenómenos. Nacen, viven y mueren; como las hojas de los árboles, se colorean de verde antes de secarse y de cubrir el suelo. Durante su juventud y su madurez suministran fuerza vital a la sustancia que les dio el ser.
Por lo tanto, una dialéctica viviente, y no tan solo un vínculo de dependencia unívoco, une la base espiritual con la superestructura institucional.
Esta dualidad se acentúa con una desigualdad. Pues la primera constituye un proceso fundamental, irresistible, orientado espontáneamente, lo que nos autoriza precisamente a denominarla *base*, con la condición de que desechemos todo lo que este término podría implicar de fijeza e inmovilidad: aquí hay una vida y una actividad incesantes.
En cambio, las instituciones exhiben un carácter derivado, secundario, y con respecto a la base originaria exhiben a veces una

11 *Geschichte der Philosophie*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XVIII, pág. 274. Véase también Lasson, ed., *Encyclopädie*, párr. 6, nota, págs. 37-38.
12 Louis Aragon ilustra este tema en su novela *Les voyageurs de l'impériale*.

suerte de retraso, una rigidez cadavérica y una molesta inercia. Esta desigualdad de la base y la superestructura hegelianas reaparece en la concepción marxista, a la cual la aproxima otro rasgo: la relación que las une existe independientemente de la conciencia. Muchos hombres continúan ignorándola totalmente, y otros la adivinan —Hegel los ayuda a hacerlo— después de haber permanecido extraña a toda inteligencia durante milenios. Hegel reconoce la eficacia de las superestructuras. No pueden preceder a la base, pero, según el estadio de evolución al que ellas mismas han llegado, la expresan más o menos eficazmente, aceleran o estorban su expansión, y a veces la detienen momentáneamente.

Por supuesto, la explicación que Hegel nos da sobre la relación base-superestructura difiere mucho de la de Marx. Para el primero, la base se confunde a veces con el desarrollo de la Idea; para el segundo, consiste en la relación práctica de los hombres con el mundo material que encuentran.

Sin embargo, algunas modificaciones atenúan estas diferencias. Para Hegel, la idea se realiza en la historia únicamente gracias a la actividad práctica de los hombres, que con su acción originan fuerzas de las cuales no tienen conciencia. La *praxis* representa, por lo tanto, en los dos autores, un papel fundamental, y las concepciones de ambos se separan particularmente más bien en la explicación de su naturaleza y de sus consecuencias inmediatas. Hegel entrevé este tipo de relación histórica absolutamente específica: la relación de una base con las superestructuras que derivan de ella.

En una descripción de la actividad de los grandes hombres que cobran conciencia de las variaciones históricas profundas y que encauzan sus manifestaciones concretas, escribe:

El espíritu oculto golpea a la puerta del presente, el espíritu aún subterráneo, que aún no alcanzó una existencia presente y quiere emerger; el mundo presente no es para él más que una cáscara que encierra una almendra distinta de la que le corresponde.[13]

Como sabemos, en otro pasaje describe el trabajo subterráneo del topo:

El espíritu marcha siempre a la vanguardia, pues sólo el espíritu es progreso. A menudo parece decaer, y se diría que está perdido; pero, opuesto a sí mismo interiormente, es, interiormente, ininterrumpido trabajo —como Hamlet dice del espíritu de su padre: «¡Bien trabajado, bravo topo!»—, hasta que, fortificado en sí mismo, rompe la corteza de tierra que lo separaba de su

13 *Die Vernunft*, pág. 97.

sol, de su concepto, de modo que ella se resquebraja. Y cuando se derrumba, mampostería carcomida y sin alma, él se muestra en la figura de una nueva juventud, y calza las botas de siete leguas.[14]

De modo que el espíritu trabaja sin descanso y secretamente contra sus propios productos endurecidos. El mismo ha consolidado un caparazón, que se le hace insoportable cuando crece. Entonces se rebela contra él y lo destruye.
Nos sentimos tentados de aplicar a este espíritu universal la imagen que Bergson utilizaba para explicar mejor la actividad profunda del yo:

...en el momento en que el acto está próximo a realizarse, no es raro que estalle una rebelión. Es el yo profundo que asciende a la superficie. Es la corteza exterior que estalla, cediendo a un impulso irresistible. Por lo tanto, en las profundidades de este yo, y debajo de estos argumentos yuxtapuestos muy razonablemente, había un hervor y por eso mismo una creciente tensión de sentimientos y de ideas, sin duda no del todo inconscientes, pero a los que no queríamos prestar atención...[15]

El espíritu universal hegeliano podría decir lo mismo de lo que ocurre en sus profundidades cuando se dispone a cumplir un acto histórico, por ejemplo la Revolución Francesa. Pero si en este punto parece posible la aproximación de Hegel y de Bergson, se comprenderá que, *a fortiori*, parezca inevitable su relación con Marx.
Para este último, la *base* motriz es el desarrollo de las fuerzas productivas, y no de la Idea. Pero esta *base* mantiene con las superestructuras relaciones dialécticas del mismo género que las que describía Hegel. Se trata siempre de un enfrentamiento final de la base con sus propios productos, que inicialmente le habían sido propicios. Lo característico es esta *inversión* del papel de las instituciones, y esta sucesión de las figuras perecederas, comprometidas en un doble diálogo: con la base y entre sí.[16]

14 *Geschichte der Philosophie*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XIX, pág. 685.
15 *Essai sur les données inmédiates de la conscience*, ⁂ 1944, 43ª edición, pág. 127.
16 En la *Ideología alemana*, ⁂ al referirse a las condiciones en que los individuos producen, Marx y Engels esbozaban así su desarrollo: «Estas diferentes condiciones, que aparecieron inicialmente como condiciones de la afirmación de sí y luego como obstáculos que se oponen a esta, constituyen en el conjunto del desarrollo histórico una sucesión de formas de relaciones que están vinculadas entre sí, y cuyo encadenamiento consiste en lo siguiente: en lugar de la forma de relación anterior, convertida en obstáculo, se establece una nueva que corresponde a las fuerzas productivas más desarrolladas, y por eso mismo al modo más avanzado de la afirmación de sí de los

En las dos concepciones del proceso, la de Hegel y la de Marx, las relaciones sociales humanas, las instituciones y las condiciones prácticas de existencia son inicialmente «ideales»:[17] consisten entonces en exigencias de lo real profundo; luego se realizan, expresan y refuerzan este real profundo en el modo en que él las originó. De inmediato, al renovarse lo real profundo, las estructuras se mantienen pese a todo en su forma dada, se fijan, se envaran en figuras prescriptas, para ser finalmente barridas, a pesar de su resistencia.

Nos preguntamos entonces cómo la época precedente había podido sostenerlas, y con dificultad reconocemos que estaban temporariamente adaptadas a ella.

Cuando afirmamos que inicialmente las exigencias de lo real profundo son ideales, naturalmente debemos interpretar esta palabra en un sentido particular, que por otra parte no es el mismo en Hegel que en Marx.

¡Pero en los dos casos es «ideal» aquello de lo cual los hombres no tienen inicialmente la menor idea! Cobran conciencia de ello paulatinamente, cuando la limitación y la contradicción de lo real actual comienzan a acentuarse, a manifestarse en acontecimientos objetivos. Los más perspicaces disciernen el impulso de las profundidades, advierten la ineficacia de las estructuras, aspiran a la renovación y conciben proyectos que a veces pueden coincidir con el movimiento objetivo sobre el cual se injertan. En este caso el ideal, en el sentido corriente del término, una representación anticipada del futuro en la conciencia de un individuo, se identifica con el ideal según lo descubrimos en la doctrina hegeliana: la prefiguración, en las contradicciones de una realidad presente, de su estado futuro.

Hegel ha percibido claramente que no era posible comprender el movimiento total de la historia si no se lo fundaba sobre una diversidad y una contradictoriedad internas. Se trata de una diversidad no ontológica sino histórica: la que distingue los diferentes momentos y las instancias jerarquizadas en el interior de un ser único. Para que la historia avance es necesario que se inscriban en ella niveles y etapas, movimientos heterogéneos y

individuos. *A su vez*, esta forma se convierte en obstáculo y entonces se ve reemplazada por otra. De modo que, en cada nivel, estas condiciones corresponden al desarrollo de las fuerzas productivas que le son contemporáneas, su historia es igualmente la historia de las fuerzas productivas que se desarrollan y que se convierten en herencia de cada nueva generación, y por este hecho ella es la historia del desarrollo de las fuerzas de los propios individuos» (*M.E.G.A.*, I, 5, Berlín, 1932, págs. 61-62).

17 Marx, «Carta a Ruge», septiembre de 1843: «Por lo tanto, la crítica puede partir de cada forma de la conciencia teórica y práctica, y desprender de las formas *particulares* de la realidad existente la verdadera realidad como su deber-ser (*Sollen*) y su objetivo final (*Endzweck*)», (*M.E.G.A.*, I, 1ª, 1, pág. 574).

competencias, de modo que no todo se desarrolle con el mismo ritmo.
Por consiguiente quizá no es tanto, como lo acusa Garaudy, «mediante felices infidelidades a su modo de pensamiento fundamental, el idealismo objetivo», que «Hegel jerarquiza constantemente, en sus análisis, en la historia del arte, de la religión o de la filosofía, lo que Marx denominará después la *base* y la *superestructura*».[18] Por nuestra parte, diríamos más bien que realiza esa tarea gracias a una feliz fidelidad a su método dialéctico, y a lo que su idealismo tiene de objetivo; y gracias también a su observación realista de los acontecimientos.
Es cierto que a veces Hegel olvida su idealismo. En ocasiones busca la base, sin alcanzarla de un modo definido, en la dirección en que Marx la hallará.
Inversamente, a veces tolera cierta falta de jerarquía entre los distintos momentos de la realidad aparente. En esos casos se diría que sitúa en el mismo plano la religión, la vida política, el arte, etc., sin establecer vínculos de dependencia entre ellos. Por ejemplo, en la *Historia de la filosofía* afirma:

Es preciso, pues, adherir firmemente a la idea de que existe un solo espíritu, un solo principio que se expresa en el estado político, como se manifiesta en la religión, el arte, la moral, las costumbres sociales, el comercio y la industria, de tal manera que estas diferentes formas no son más que las ramas de un mismo tronco (...) No son más que las ramificaciones de una misma raíz, y la filosofía se remite a ella.[19]

Así, la filosofía, la religión y la «industria» se codean sin embarazo, y todas son igualmente superestructuras. Podemos lamentar esta promiscuidad. En todo caso, perdura la esencial subordinación: todas obedecen al *espíritu de la época*.
De este modo, la religión se ve reducida a ser nada más que una de las expresiones de este espíritu de la época. Depende de él, que la utiliza y puede desecharla después de haberla utilizado, de la misma forma que lo haría con cualquier otra prenda pasada de moda.
Así ocurrió con la religión católica en el período de la Reforma. Pues entonces el espíritu del mundo la superaba:

A partir de este momento, se retira a la zaga del espíritu del mundo.[20]

18 *Dieu est mort*, ♣ pág. 377.
19 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, pág. 148; trad. al francés por Gibelin, pág. 134.
20 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 520.

Sin embargo, si las ramificaciones de la vida humana colectiva dependen igualmente de un tronco común, ello no significa que arranquen de él al mismo nivel. El pensamiento de Hegel no siempre se manifiesta en este punto con absoluta claridad. En el mismo capítulo en que insiste en el origen común de las diferentes formas de la vida social y cultural, incluida la filosofía, señala que esta aparece siempre en último término:

La filosofía se presenta en el interior mismo de la forma de un Espíritu, en una época determinada, pero no lo hace al mismo tiempo que las restantes configuraciones.[21]

Por lo tanto, Hegel no niega que las diferentes manifestaciones de un mismo espíritu aparezcan una tras otra e influyan una sobre otra.
En la Introducción a la *Historia de la filosofía*, cuando se pregunta cuál es la función particular de la filosofía en este conjunto, Hegel afirma ante todo que ella refleja el espíritu de una época, como lo hacen a su modo la política, el arte, el derecho, y aun el comercio y la «industria».
Pero ello no le impide establecer inmediatamente entre estas formas múltiples de la vida social una sucesión y una subordinación históricas, lo cual viene a confirmar, entonces, esta conocida opinión:

Así, pues, si la filosofía debe manifestarse en un pueblo, es necesario que haya sobrevenido una ruptura con el mundo real.[22]

Pero esta ruptura sobreviene únicamente cuando el mundo real ha evolucionado, en la misma etapa de desarrollo que alcanzó. Cuando su última figura ha perdido su frescura y su vitalidad, cuando la vida política, la «simple religión», la «simple costumbre», comienzan a corromperse.[23]
Estos «distintos modos de existir» pertenecen seguramente a una misma totalidad, pero ese hecho no los excluye, sino que más bien les impone una jerarquía. El arte, la religión y la filosofía no actúan del mismo modo, y no intervienen simultáneamente. Las diferentes superestructuras no tienen el mismo destino ni idéntica función, y se unen, se acompañan, disputan y se destruyen mutuamente.
A menudo Hegel realiza un análisis muy exacto de este proceso. Así, en la mayoría de los casos describe a las religiones como

21 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, pág. 150; trad. al francés por Gibelin, pág. 136. (En otro pasaje, Hegel eleva la filosofía por encima de la religión; véase *Berliner Schriften*, pág. 15.)
22 *Ibid.*, trad. al francés por Gibelin, pág. 137.
23 *Ibid.*, trad. al francés por Gibelin, págs. 136-37.

condicionadas por una situación política particular. Es el caso del cristianismo, que interesa muy especialmente a Hegel. Afirma que deriva del individualismo de la persona privada, provocado a su vez por la instauración del despotismo romano.[24]
En otras ocasiones explica la reestructuración política señalando la transformación religiosa previa. Véase cómo describe las consecuencias políticas de la Reforma:

Hubo también una reforma secular (*weltlich*) desde el punto de vista de la situación exterior, pues en muchos lugares el alzamiento se dirigió también contra la dominación temporal. En Münster, los anabaptistas expulsaron al obispo e instauraron su propia dominación, y los campesinos se levantaron en masa para liberarse de la opresión que pesaba sobre ellos. Sin embargo, el mundo no estaba maduro entonces (*damals*) para una transformación (*Umgestaltung*) política que fuera consecuencia de la reforma religiosa.[25]

La conmoción política es aquí el efecto de la conmoción religiosa. Pero en último análisis ambas dependen del espíritu de la época. En las líneas que acabamos de citar, Hegel juzga ciertos intentos humanos de acuerdo con su oportunidad. Lo único que reprocha a la rebelión de los anabaptistas y de los campesinos es su carácter *prematuro*. ¡En un mundo más maduro habría sido un proyecto realizable y legítimo! No es posible que todas las superestructuras se renueven al mismo tiempo.

El dinamismo de la idea

El espíritu no cesa jamás de crear y de crearse. Pero, ¿cómo adquiere nuevas formas objetivas, en correspondencia con sus progresos íntimos?
No puede hacerlo sin la ayuda de los hombres. Si estos quieren construir nuevas estructuras políticas o culturales, no tienen más que seguir sus aspiraciones instintivas o agruparse bajo la bandera

24 En relación con este punto, véase Nohl, págs. 220-28 y, p. ej., las págs. 227-28: «El despotismo de los príncipes de Roma había expulsado de la tierra al espíritu humano. Este se había visto obligado, por el despojo de su libertad, a refugiar su eterno, su absoluto, en la divinidad. El sufrimiento originado en este despojo lo había forzado a buscar y alcanzar en el cielo su felicidad. La objetividad de la divinidad ha sido, por lo mismo, nada más que la corrupción y la servidumbre de los hombres; y en realidad, ella no es más que una manifestación y un aspecto del espíritu de una época».
25 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 526. En su edición, Gans había omitido prudentemente la reproducción de la última frase de este texto.

de una personalidad histórica que interprete bien a su propia época.
Como sabemos, los grandes hombres no inventan el ideal: lo descubren.[26] El ideal se encuentra siempre en el interior de lo real, y la tarea consiste simplemente en sorprenderlo allí, bajo los escombros.
Esta actividad de lo ulterior en el seno mismo de lo anterior determina la inestabilidad, el tormento y la enfermedad de este. Los hombres que viven un período tal de disgregación experimentan por simpatía su inquietud, adivinan lo negativo que lo corroe y desean algo distinto de ese presente carcomido, aunque no llegan a definir exactamente su propio deseo.
Las grandes individualidades de la historia presienten lo universal superior que se dispone a devorar lo universal envejecido. Los grandes hombres identifican bajo las apariencias la verdad de su mundo en marcha, y la asumen:

Saben cuál es la verdad de su mundo, de su tiempo, en qué consiste el concepto, lo universal que surgirá dentro de poco, y los demás, como ya dijimos, se agrupan alrededor de su bandera, porque ellos expresan aquello cuyo momento ha llegado.[27]

Su tarea consiste en aportar al mundo una conciencia más clara de la situación en que él se encuentra en un momento dado: «La situación del mundo aún no es consciente; el objetivo es iluminarla».[28] La actividad de estos hombres determina que aparezca el aspecto afirmativo de esta negatividad que transtorna el presente.
La idea corrosiva disuelve las cristalizaciones que enmascaraban el sol de un mundo nuevo.[29] Esta disolución permite la «salida del sol» y, combinada con la frivolidad y el hastío —pero también con la lucidez de los hombres políticos y con la acción de todos aquellos que los siguen—, une en sí un aspecto negativo y un aspecto positivo.[30]
En la búsqueda instintiva de una «vida nueva», ¿cuál es, para

26 *Die Vernunft*, pág. 96.
27 *Ibid.*, pág. 98.
28 *Ibid.*, pág. 98.
29 *Phénoménologie*, t. I, pág. 12. Véase también Nohl, pág. 385.
30 Por su parte, Marx contrapondrá los dos tipos de disolución y de decadencia, distinguiendo «la disolución del Estado francés en la corte disoluta del regente» y la «disolución del Estado francés en la Asamblea Nacional»: «¡Por ambos lados, disolución! Allá, aparece como una frivolidad desordenada, que comprende y zahiere el vacío intelectual del estado de cosas reinante, pero únicamente para, liberada de los lazos de la razón y las costumbres, jugar con las ruinas y la podredumbre, y dejarse llevar y descomponer por este juego. Es la putrefacción del mundo contemporáneo que goza de sí misma. Por lo contrario, en la Asamblea Nacional la disolución aparece como el desprendimiento del nuevo espíritu que se aparta de las antiguas formas,

Hegel, el papel de los grandes hombres? Ven la realidad como es, es decir, como agoniza, y confieren una conciencia de sí a los gérmenes de lo nuevo que afloran en ella.

Perciben estos gérmenes y alientan su violencia interior. Los ayudan a emerger, se ponen a su servicio, «y lo que tienen de admirable es solo que han aprendido a ser los órganos de este espíritu sustancial».[31]

No vienen a cantar bajo las ventanas del mundo una cencerrada exótica para despertarlo. Por lo contrario, para decirlo con las palabras de Marx, «remueven estas condiciones petrificadas entonándoles su propia melodía».[32]

El gran hombre aprende del mundo real. Al observar lo que muere descubre la ley de lo que nace; en el aspecto negativo de las cosas percibe una novedad afirmativa.

Hegel destacó a menudo la dificultad de discernir lo positivo en cada cosa: es más fácil juzgar y condenar que comprender. Podría interpretarse fácilmente esta observación en un sentido conservador. Se trataría de no ver solamente el lado malo de las cosas, y por lo tanto de no criticarlas ni atacarlas con acritud, sino, por lo contrario, de aprender a adaptarse a ellas. E indudablemente Hegel a veces asigna este sentido a su fórmula.

Pero la doctrina que acabamos de explicar demuestra que esta afirmación admite igualmente —o mejor aún— una interpretación distinta. Hegel concibe el pensamiento en movimiento. No contentarse con aprehender lo negativo, ver lo que hay de positivo y afirmativo en cada realidad, constituye una invitación a buscar en toda realidad evanescente lo que ha hecho de ella, en un momento dado, una fuerza que puede destruir las supervivencias anacrónicas y preparar de ese modo el futuro.

Lo difícil no es tanto criticar un mundo que declina como identificar, aun en sus aspectos negativos, los rasgos todavía mal dibujados de un mundo que nace. Solo los grandes hombres saben ver en el envilecimiento del mundo feudal el ascenso del mundo burgués, y convertir lo negativo en positivo.

Por su parte, con el correr del tiempo, lo afirmativo se modifica hasta convertirse en negativo. Lo que constituía el vigor y la gloria de un régimen social o de un sistema político se transforma, en una época ulterior, en fuente de debilidad y de vergüenza; lo que impulsaba hacia adelante, ahora representa el papel de fuerza

en adelante indignas e incapaces de contenerlo. Es la vida nueva que cobra conciencia de sí, que arruina lo que estaba arruinado y rechaza lo que estaba rechazado» (El manifiesto de la escuela histórica del derecho, en Marx-Engels, *Aus dem literarischen Nachlass*, Stuttgart, 1923, t. I, págs. 270-71; trad. francesa en Marx, *Morceaux choisis*, pág. 202). Obsérvese la resonancia particularmente hegeliana de las dos últimas frases citadas.

31 *Die Vernunft*, pág. 98.

32 Marx-Engels, *Lit. Nachlass*, Berlín y Stuttgart: F. Mehring, ed., 1923, t. I, pág. 387.

retrógrada. Pero, en presencia de la estructura que frena, no debemos olvidar que otrora representó la fuerza motriz, y, como dice Marx, no debemos «atribuir falsamente a la época anterior la conciencia de que ella constituye un obstáculo».[33]
En general, la actitud de las grandes personalidades históricas coincide con la de los revolucionarios eficaces. En un opúsculo anónimo de 1837, un discípulo de Hegel la describía así:

Las grandes individualidades tienen un pie en el presente y el otro en el futuro. Son tanto la expresión más perfecta del presente como una palanca del futuro, pues solo en la medida en que uno se relaciona con la época, en que se expresa claramente y se realiza lo que ella siente y quiere de modo impreciso, es posible conseguir que avance.[34]

Hegel indica claramente que, en rigor, puede obtenerse este resultado sin que ninguno de los ejecutantes cobre conciencia de ello. Vuelve a menudo sobre esta opinión, a la que atribuye mucha importancia, y que ya hemos encontrado en otros pasajes:

Los fines mundiales de carácter general (...) se realizan por sí mismos, sea mediante la voluntad de muchos hombres, sea en oposición a su conciencia y prescindiendo de ella.[35]

En Jena, Hegel ya había condensado esta doctrina en una imagen notable, y cruel:

Ocurre lo mismo en una revolución política. Podemos suponer que el pueblo vive bajo tierra —y encima del lugar hay un lago—. Cuando extrae, en dirección a la superficie, un trozo de piedra y lo utiliza para sí mismo y para la construcción subterránea general, cada cual cree trabajar únicamente para sí mismo y para la conservación del todo. La tensión del aire, el estado general comienzan a cambiar. Los hombres sienten avidez de agua. Inquietos, no saben exactamente qué les falta, y para ser útiles excavan cada vez más alto, con la intención de mejorar su situación subterránea. La corteza llega a ser transparente. Uno lo advierte y exclama: ¡Agua! Arranca la última capa de tierra, el lago se precipita al interior y los *ahoga* al mismo tiempo que les *calma la sed*.[36]

33 *M.E.G.A.*, I, 5, Berlín, 1932, pág. 61.
34 *Hegel's Lehre vom Staat und seine Philosophie der Geschichte*, Berlín. 1837, pág. 34.
35 Bassenge, ed., *Aesthetik*, pág. 1095. Véase trad. al francés por Jankélévitch, III, 2º, pág. 277.
36 Lecciones de Jena, en *Dokumente*, pág. 337. La idea de que la historia se realiza aunque los hombres no tengan conciencia de ella reaparece a

Como se ve, la inconsciencia de los individuos no implica su inactividad. Actúan con un propósito y realizan otro, a veces el contrario del que deseaban. Sin embargo, nada ocurriría sin su acción, y por lo tanto sin su deseo.

Pero la ignorancia y la inconsciencia no son indispensables. Aunque en relación con este punto Hegel no siempre expresa muy exactamente su pensamiento, parece reconocer que las cosas se desarrollan mejor cuando la conciencia las ilumina un tanto.

El papel de los grandes hombres es precisamente aportar esta claridad. En una época prerrevolucionaria los individuos experimentan cierto malestar, pero «no saben qué les falta». A su vez, el gran hombre político siente más intensamente que otros el malestar y las necesidades de su época. Además, toma nota de «lo que falta», lo proclama, lo difunde entre todos, transforma las necesidades en deseos. Por medio de él la época se conoce a sí misma.[37]

Lo anterior no significa que de ese modo adquiera el saber absoluto de su tiempo y de su situación histórica. Su saber es limitado. Aprehende exactamente lo indispensable para superar la etapa política que declina y para alcanzar la siguiente. César tenía lucidez suficiente para comprender que la República agonizaba y que era necesario reemplazarla con otra cosa. Pero no veía más allá de la etapa siguiente. De ahí que Hegel insista a veces en el hecho de que el gran hombre *sabe*, y en otras ocasiones sostenga que *no sabe*. En realidad sabe sin saber; sabe más que sus contemporáneos y sabe menos que sus sucesores.

No domina más que un fragmento de la historia, y no alcanza a conocer el resto. Aquí la limitación no es solo cuantitativa sino también cualitativa. Sería útil comparar la sucesión de las formas parciales del saber político con las grandes teorías de la luz, tal como se las expone en la actualidad. La concepción de Fresnel superaba y contradecía la de Newton. Pero la mecánica ondulatoria se aplica a un número mucho mayor de hechos, porque modifica el conocimiento íntimo de estos, retomando las dos grandes doctrinas que la precedieron e integrándolas en una síntesis no solo más amplia sino también más comprensiva.

Asimismo, el gran hombre político no aferra más que un fragmento de la evolución histórica:

menudo en Hegel. Véase, por ejemplo, la carta a Niethammer, del 5 de julio de 1816 (*Briefe*, t. II, págs. 85-86).

37 «Estos individuos son grandes y eminentes cuando su individualidad se muestra a la altura del fin general, implicado en el concepto interno de la situación existente; se revelan malos y perjudiciales cuando, en lugar de combatir para realizar las aspiraciones y satisfacer las necesidades de su tiempo, se separan de ella y se limitan a destacar su propia individualidad» (Bassenge ed., *Aesthetik*, pág. 892; trad. al francés por Jankélévitch, t. III, 2ª parte, pág. 38).

Cada individuo —afirma Hegel, en Jena— es un eslabón ciego en la cadena de la necesidad absoluta mediante la cual el mundo se cultiva. Cada individuo puede elevarse hasta dominar una extensión bastante considerable de esta cadena únicamente si reconoce el sentido en que se orienta la gran necesidad, y si aprende de este conocimiento las palabras mágicas que determinan la configuración de aquélla. Solo la filosofía puede aportar este conocimiento, la posibilidad de contener simultáneamente en sí misma toda la energía del sufrimiento y de la oposición que durante algunos miles de años han dominado el mundo y todas las formas de su desarrollo, así como la posibilidad de elevarse sobre ellas.[38]

Hegel tiene también su caverna. Ya la hemos visitado. Difiere mucho de la de Platón. Los prisioneros de Platón, encadenados, están inmóviles y contemplan imágenes ilusorias. Por lo contrario, los personajes de Hegel se agitan en su morada subterránea, y en la ilusión se encarnizan en su trabajo de zapa.
En el primer caso, un compañero liberado acude a salvar a los prisioneros, y los acostumbra poco a poco al resplandor de la verdad. En el segundo caso, el gran hombre ofrece a sus compañeros una representación de lo que les falta, y de ese modo les permite actuar más eficazmente. Y solamente el filósofo que vuelve los ojos hacia el pasado recupera la verdad de todos los episodios del drama, los que se desarrollaron en la noche de la inconsciencia y los que ocurrieron en el claroscuro de las aspiraciones y los deseos.
Así, se nos ofrece una dialéctica inversa de la que hallamos en la *Fenomenología*. La dialéctica ascendente de la *Fenomenología* partía de las ilusiones de la certidumbre sensible, luego pasaba a las contradicciones de lo intelectual y social, para llevarnos, como por grados, en superaciones sucesivas, hasta el saber absoluto. Pero las *Lecciones* de Berlín nos enseñan que la historia necesita de los hombres, sus pasiones, sus fines individuales, sus ilusiones y sus contradicciones, y nos obliga a descender nuevamente a la sombras del subterráneo, sin las cuales la Idea nada sería.
Indudablemente, asistimos a una recuperación de sí del espíritu en la historia. De todos modos, aparentemente Hegel no considera jamás la posibilidad de abandonar esta tierra, sus figuras y sus colores. Ciertamente, el filósofo quiere percibir lo necesario y lo inteligible bajo lo sensible, pero esto último no resulta eliminado por ese descubrimiento, aunque lo transfigure.
En estas condiciones se establece una relación característica de lo

38 Texto de la época de Jena. Continuación del «System der Sittlichkeit», en *Dokumente*, 1936, págs. 324-25.

real y lo posible. Una religión, un tipo particular de moral, una constitución política o un estilo artístico llegan a ser posibles únicamente cuando se realiza la figura del espíritu que debe servirles de sostén. La realidad de la base autoriza la posibilidad de las superestructuras.

O más bien estas últimas admiten dos tipos de posibilidad que se excluyen mutuamente en un momento dado.

Cuando los hombres sueñan con una constitución política liberal o con una extensión del derecho de propiedad, no por eso evocan lo imposible en sí. Sin embargo, la realización de estas posibilidades está suspendida mientras el espíritu de la época no llegue a un adecuado estadio de desarrollo. Podríamos calificarlas de intempestivas. En este sentido, recordemos la rebelión de los anabaptistas de Münster y la guerra de los campesinos alemanes: Hegel afirma que «el mundo aún no estaba maduro para estos proyectos».

La madurez del mundo les otorgará una posibilidad temporal: pero puede darse esta madurez sin que dichos proyectos se realicen necesariamente. En ese caso existen «en germen» en el espíritu del tiempo, pero es necesario que los hombres los hagan brotar.

Los «ideales» de los exaltados no siempre son absolutamente imposibles. Algunos de ellos cumplen las condiciones que les permitirán realizarse en determinado momento y lugar. Pero este momento no ha llegado aún. Lo utópico es lo que de hecho no está ni puede estar en ningún lugar, porque la época no le ha suministrado salvoconducto.

Tal vez en su evolución el mundo agote la serie de los posibles, pero con la condición de que cada novedad sobrevenga a su hora.

4. Las supervivencias

¡Es necesario dar muerte a algunos muertos! F. Desnoyers.

Los actos, los objetos, las palabras en los que el espíritu encarnó una vez, pero que luego abandonó,[1] perduran en este desamparo. La objetivación del espíritu, condición de su seguridad y de su contentamiento, encierra la amenaza de una decadencia: el atascamiento en estructuras arcaicas que se descomponen lentamente. Los simples epifenómenos se desvanecen al mismo tiempo que sus puntos de apoyo. La luz desaparece cuando se extingue la llama. Pero el feudalismo persiste aunque haya desaparecido el espíritu que lo originó. Por lo tanto, las instituciones positivas saben liberarse de su base. Se emancipan.

Reflejan lo ideal-real, y lo acompañan en sus peregrinaciones. Pero le devuelven un reflejo indócil, a menudo retrasado. A veces, el sargento mayor de la historia debe devolverlas brutalmente a las filas.

En su persistencia anacrónica, no solo no expresan ya el espíritu, ni lo sirven, sino que lo perjudican y estorban su marcha. Será necesario desembarazarse de ellas para alcanzar niveles más elevados y construir nuevas moradas.

Marx ha conservado esta idea de una persistencia de las estructuras sociales y políticas antiguas en el mundo nuevo, con el cual ya no concuerdan.[2] Cada etapa posee sus propias estructuras petrificadas, pero a veces arrastra todavía en su estela los residuos de épocas anteriores:

Además de los males de la época actual, debemos soportar una larga serie de males que hemos heredado, que provienen de los modos de producción antiguos que se sobreviven a sí mismos (*überlebt*) y continúan llevando una vida vegetativa (*Fortvegetation*), con su secuela de relaciones políticas y sociales opuestas a la época (*zeitwidrig*). Tenemos que sufrir no solo lo que nos

1 «El espíritu que otrora ciertamente residía en estas fórmulas (...) hace mucho que huyó de ellas» (*Die Vernunft*, pág. 161, nota *h*).

2 «Esta fijación (*Sichfestsetzen*) de la actividad social, esta solidificación (*Konsolidation*) de nuestro producto en un poder objetivo (*sachlich*) que está sobre nosotros, que no podemos controlar, que corta al través nuestras esperanzas, que reduce a la nada nuestros cálculos, es uno de los momentos principales del desarrollo histórico hasta el momento actual...» (*Die deutsche Ideologie*, en *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, I, 5, Berlín, 1932, págs. 22-23).

hacen los vivos sino también lo que nos hacen los muertos. *Le mort saisit le vif.*[3]

En este texto se observará la descripción del modo particular de existencia de las relaciones sociales y políticas anacrónicas: están muertas, pero continúan llevando una vida vegetativa y ejercen una influencia perjudicial sobre la realidad auténticamente viva.
Tenemos aquí una representación muy hegeliana de la persistencia. Es notable la palabra misma que utiliza Marx para designarla: *Fortvegetation.* Hegel la utilizó para designar este fenómeno, y proviene de cierta tradición del análisis histórico:[4] Hegel observa que, incluso en un estado de carencia espiritual, un pueblo, muerto virtualmente, «aún puede hacer muchas cosas en la guerra y en la paz, en el interior y en el exterior; puede continuar llevando mucho tiempo una existencia vegetativa (*fortvegetieren*)»[5]
Es indudable que en Hegel la reflexión acerca de la positividad y el destino se originó en una experiencia: la del mundo político de su tiempo. Hegel ha comprobado la resistencia de las instituciones establecidas y los dogmas. Ha observado el gran vacío político de Alemania a fines del siglo XVIII: un conjunto de instituciones pomposas en las que nadie cree ya.
Los gestos consagrados continúan realizándose, como automáticamente, pero el corazón ya nada tiene que ver con ellos. Veamos de qué modo Hegel evoca la Constitución del Imperio germánico, en los últimos años del siglo XVIII:

El edificio de la Constitución alemana es la obra de los siglos pasados. No lo sostiene la vida de la época actual. Todo el destino de más de un siglo está inscripto en sus formas. En ellas residen la justicia y la violencia, la bravura y la cobardía, el honor y la sangre, la miseria y el bienestar de épocas concluidas hace mucho tiempo, de generaciones que hace mucho iniciaron su putrefacción. La vida y las fuerzas cuyo desarrollo y actividad constituyen el orgullo de la generación que vive actualmente para nada participan en ello, no se interesan absolutamente en el asunto, no reciben ningún alimento de todo esto. El edificio, con sus pilares y sus adornos, se alza en el mundo, aislado del espíritu de la época (*isolirt vom Geiste der Zeit*).[6]

Las instituciones no dejan de existir porque pierdan su razón de ser, de modo que los hombres deben esforzarse para destruirlas:

3 En francés en el texto original (*Le Capital*, ⁂ París, 1948, prólogo, págs. 18-19).
4 Véase, en nuestro trabajo titulado *Hegel secret*, t. II, cap. 2, «Rabaut de Saint-Etienne».
5 *Die Vernunft*, pág. 68.
6 *Die Verfassung Deutschlands*, en Lasson, ed., *Werke*, t. VII, pág. 7, nota.

el racionalismo hegeliano asume ese instante de desconcierto del entendimiento.
El 14 de julio francés simboliza la paradoja: las ciudadelas del feudalismo no se derrumban por sí mismas, aunque el espíritu del feudalismo se haya descompuesto. Los parisienses destruyen, al precio de su sangre y movidos por el entusiasmo, esta Bastilla que ha cambiado de sentido para sus destructores y que los padres de estos habían construido otrora al precio de su sudor y movidos por la fe. Los demoledores elevan sobre las ruinas una bandera de victoria, del mismo modo que los constructores habían coronado con un alegre ramillete el castillo que acababan de edificar.
Es imposible comprender este tipo de acontecimiento si no se concibe ninguna oposición en el ámbito histórico. Sin oposición no hay lucha. Pero para que esta se inicie es necesario que las instituciones no siempre se ajusten a las exigencias de la época. De todos modos, son obra del espíritu: por lo tanto, es necesario que no progresen al mismo ritmo que él, que se rezaguen.

El espíritu de la época

El espíritu que «golpea la puerta» de las pasajeras adormecidas para anunciarles la hora de la partida es distinto del que las había invitado. Ha envejecido, pero para los que están vivos su última aparición es la más joven.
La noción de espíritu de la época (*Zeitgeist*) * ocupa inevitablemente una posición fundamental en una concepción de la historia como la de Hegel: su tarea es precisamente explicar el desgaste permanente de las estructuras visibles.
No siempre se perciben inmediatamente el sentido y la resonancia que podía tener en el público esta apelación al «espíritu de la época» en tiempos de Hegel. Los partidos, o más bien las corrientes de opinión, se definían por referencia a este concepto.
Los opositores, los adversarios del orden establecido, los partidarios del movimiento y del cambio, lo adoptaron, y a menudo lo convirtieron en la justificación final de su actitud. Quien invoca el espíritu de la época desprecia lo que se relaciona con el espíritu

* La expresión *Zeitgeist* aparece vertida al francés casi exclusivamente como *esprit du temps* (espíritu del tiempo) aunque D'Hondt emplea también *esprit de l'époque* (espíritu de la época). No obstante, en la presente traducción se ha optado por la última forma. Lo mismo ocurre con la expresión *Volkgeist*, que D'Hondt traduce por *esprit national* (espíritu nacional) y a veces por *esprit du peuple* (espíritu del pueblo). Tanto en uno como en otro caso, la preferencia por las formas *espíritu de la época* y *espíritu del pueblo* se debe al propósito de unificación, en nuestro idioma, del vocabulario filosófico hegeliano. (Véase, p. ej., la traducción castellana de J. Gaos de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.) (*N. del R. T.*)

de otra época, ya abolido y desaparecido. Y como el tiempo transcurre incesante, la condenación se prolonga constantemente.
Hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX, los espíritus políticamente audaces invocan el espíritu de la época. Hennings, uno de los publicistas más destacados, representante del «fanatismo de las Luces», enemigo de todas las supervivencias feudales, publica en Plön, de 1794 a 1800, su revista revolucionaria *El Genio del Tiempo*.[7] Allí publica poemas en los cuales su autor recomienda «honrar el espíritu del tiempo» y el alma de la época.[8]
Por su parte, en 1793 el revolucionario Rebmann se consagra al «Espíritu del Tiempo, que continúa avanzando con paso de gigante, tal como había comenzado (*mit dem begonnenen Riesenschritte*)».[9]
Esta representación casi plástica de un poder gigantesco que avanza a pesar de todos los obstáculos, inexorablemente, reaparece en una carta de Hegel, fechada en 1816, en la cual afirma su adhesión inconmovible a esta idea: «El espíritu del mundo propio de nuestra época ha impartido la orden de avanzar. Este mandato será cumplido»; esboza para beneficio de su corresponsal, Niethammer, la silueta del «Gigante del Progreso» (*Avancierriese*), calzado con sus «botas de siete leguas».[10] Es una imagen que nunca olvidará. La utilizará aún al final de su vida: «En una época así ha calzado sus botas de siete leguas...», dice a propósito del trabajo silencioso, encarnizado y subterráneo del espíritu del mundo en los momentos de crisis.
En 1806, Arndt publicará su célebre libro patriótico y revolucionario con el título de *El espíritu del tiempo*, y a él apelaba Hardenberg en su atrevida memoria de 1807 dirigida al rey.
Sería por demás fácil, pero enojoso, señalar todas las formas de empleo de esta expresión en un contexto revolucionario políticamente inconformista, inquietante para las autoridades y, por lo tanto, comprometedor y peligroso para los autores.[11]
En cada caso la expresión indica que el pasado quedó definitivamente atrás y que es inútil tratar de mantener o de restaurar las formas de vida social y política que concordaban con él. El concepto sugiere un llamado a los *tiempos nuevos*, la fe en sus promesas.
Además, en la misma época, los reaccionarios y los conservadores adoptan frente a esta idea una actitud muy crítica y hostil.

7 Acerca de Hennings, véase Droz, *L'Allemagne et la Révolution Française*, págs. 144-47.
8 Véase H. Voegt, *Die deutsche jacobinische literatur*, Berlín, 1955, pág. 155.
9 *Ibid.*, pág. 218.
10 *Briefe*, t. II, págs. 85-86.
11 El *espíritu de la época* continúa siendo un concepto subversivo en tiempos de Heine, que a las restantes cualidades de su famoso *Atta Troll* agrega la siguiente: «Convertido por las seducciones del espíritu de la época en un descamisado y selvático originario...» (*Atta Troll*, cap. XXIV).

El propio Ancillon, en quien, sin embargo, aún se manifestaba la influencia de las «Luces», formula críticas a este concepto. Y lo hace en una obra contemporánea de las publicaciones de Hegel, que compite con ellas y que de ningún modo ha perdido actualidad en la época de la muerte de este, pues el editor publica un anuncio en que la menciona a continuación de la *Filosofía del derecho.*[12]
En esa obra, titulada *La soberanía y las constituciones políticas*, Ancillon niega la existencia del espíritu de la época, o por lo menos denuncia su indeterminación y la dificultad con que se tropieza para distinguir la verdadera tendencia que comienza a perfilarse. En su opinión —y se trata, por cierto, de una tesis directamente opuesta a la de Hegel—, «el espíritu de la época jamás puede ser puramente racional y puramente moral».[13]
Por su parte, Schlegel consagra el texto íntegro de la decimooctava lección de su *Filosofía de la historia* al «espíritu de la época en su forma dominante» y a la «restauración general».[14] Por supuesto, azuza a un movimiento contra el otro, y toma partido por el segundo.
El desacuerdo entre Hegel y Schlegel sobre este punto es muy profundo y significativo. Schlegel rechaza todo lo que se relaciona con el espíritu de la época (*Zeitgeist*), y le atribuye la responsabilidad de todas las desgracias y todos los crímenes —sobre todo de la Revolución Francesa—.
Generaliza su hostilidad, y la extiende al espíritu de todo el siglo XVIII, que a su juicio «no fue muy elogiable desde ningún punto de vista».[15] El espíritu del siglo XVIII «todo lo ha arrastrado consigo», y entre sus resultados se cuentan la Revolución Francesa y el dominio napoleónico, acontecimientos que aun los hombres discretos repudiaron solo después que habían producido todos sus efectos nefastos.[16]
Pero va aún más lejos. Condena el hecho mismo de vivir de acuerdo con el espíritu de la época, sea cual fuere la época de que se trate. El espíritu de la época es el «Príncipe de este mundo», la tentación del mal, que incita, no a juzgar la época según la ley y el sentimiento de lo eterno, sino, por el contrario, a escarnecer el pensamiento y la fe en lo eterno de acuerdo con las exigencias de la época.[17]
El hombre debe vivir en la espera de la gran restauración (*Wiederherstellung*) del Estado y la ciencia, que no puede ser más que

12 Hegel, *Werke*, edición de Berlín, t. VIII, 1833.
13 Ancillon, *Ueber Souveränität und Staatsverfassungen*, Berlín, 1816, págs. 70-72.
14 *Philosophie der Geschichte*, Viena, 1829, t. II, 18ª lección: «Von dem herrschenden Zeitgeist, und von der allgemeinen Wiederherstellung», pág. 288.
15 *Ibid.*, pág. 308.
16 *Ibid.*, fin de la 17ª lección, pág. 281.
17 *Ibid.*, págs. 321-22.

obra de Dios, rechazando ese «orgullo humano que se agita en los últimos tres siglos y que quiere forjar por sí mismo la historia, en lugar de aceptarla humildemente...».[18]
Schlegel abruma al «espíritu de la época» con todas las ofensas concebibles: lo cree siempre apasionado y erróneo,[19] siempre destructivo,[20] impulsado alternativamente hacia ambos extremos por los movimientos imprevisibles de la moda,[21] y lo denuncia como un falso ídolo.
Para Schlegel, la tarea de la filosofía consiste en restablecer la imagen divina en el hombre que se apartó de ella y que, en el mundo, marcha de decadencia en decadencia. Mira con desprecio todo lo que es «obra humana»: esta solo puede corromper, pervertir y manchar provisionalmente la Creación.[22]
Invita a los hombres a retornar a un estado primitivo perfecto, del que se mantienen apartados por obra exclusiva de su propia perversión, renunciando a tribulaciones que, según piensa, de ningún modo favorecen su progreso en la conciencia de la libertad. Schlegel elige la vía de la restauración, la *Wiederherstellung*.
Por su parte, para Hegel la servidumbre y el marasmo están en el origen del desarrollo histórico. El hombre comienza con la estupidez (*Dumpfheit*).[23] Es evidente que Hegel no desea la restauración de esta condición mísera y despreciable, por humana que fuese ya entonces. Prefiere la *Perfektibilität*.
La filosofía hegeliana implica quizá la idea de un retorno del espíritu a sí mismo. Pero, en todo caso, este retorno sólo puede realizarse *fuera* de la historia, pues en el curso de la historia propiamente dicha Hegel le cierra este camino. Para el género humano, volver sobre sus pasos es decaer y perecer.
Algunos historiadores, y entre ellos Schlegel, intentan fijar en el espíritu de sus lectores la hipótesis de un pueblo primitivo perfecto, imbuido de sabiduría divina: lo presentan como el modelo que debe imitarse, el ejemplo que es necesario seguir. Hegel se irrita e indigna, y los ataca.[24] Por lo contrario, se propone describir los comienzos de la historia humana como fueron realmente, con el fin de ahogar en sus contemporáneos la tentación de retornar a ellos. Así, ajustándonos a los hechos históricos verificables, será posible privar de toda justificación positiva a los proyectos y los intentos de «restauración general».
Hegel procura seguir el sentido de la historia real, mientras que Schlegel marcha con rumbo contrario. Para este último nada es

18 *Ibid.*, pág. 306.
19 *Ibid.*, pág. 301.
20 *Ibid.*, pág. 299.
21 *Ibid.*, pág. 300.
22 *Ibid.*, pág. 306.
23 *Die Vernunft*, pág. 161.
24 *Ibid.*, págs. 158-61. Véase también pág. 116.

menos aceptable que sopesar el valor de las instituciones según el grado de caducidad que exhiban; nada más impropio, a sus ojos, que el gusto por la novedad, la admiración de la obra humana por sí misma; nada más incomprensible, desde su punto de vista, que los lemas hegelianos «vivir al compás de la época», «obedecer las órdenes del espíritu de la época», no «marchar a la zaga del espíritu de la época».
Schlegel espía cada impulso del espíritu de la época, cada aparición de un joven brote, para destruirlo. Por lo contrario, Hegel dispensa cuidados minuciosos a lo que surge en el momento actual, a lo que es *an der Zeit*. A menudo proclama la superioridad de lo efímero sobre lo duradero, así como la imposibilidad, en el campo de la historia, de desandar caminos. Es precisamente en hombres como Schlegel en los que piensa Van Ghert cuando, en 1817, escribe a Hegel, su maestro:

Parece que por doquier se pretende retornar a la Edad Media —lo cual, sin embargo, es imposible, pues el espíritu de la época ha avanzado demasiado para admitir un retroceso—. ¿Cómo puede quererse lo imposible? [25]

Es indudable que Hegel comparte y aun inspira esta opinión de Van Ghert. A sus ojos, el *Zeitgeist* anima las formas objetivas de la existencia humana, es la base de una suerte de criterio del desuso, que reemplaza al tradicional juicio dogmático. Las instituciones históricas solo tienen que ver con una justicia, la del tiempo: *Weltgeschichte, Weltgericht*.

Reanudación permanente de la muerte

Sin embargo, las sentencias no se ejecutan automáticamente. El progreso de la historia impone la demolición, la destrucción de lo que existe, pero las realidades históricas no se asemejan a murallas que soportan pasivamente los golpes de los demoledores. Se aferran a la vida que se quiere arrancarles, se resisten y debaten, agonizan largo tiempo.
Salvo en casos excepcionales, la muerte de las estructuras envejecidas no se realiza en un acto sencillo. Adquiere la envergadura y la complejidad de una tragedia.
Aun en las condiciones más favorables, en el curso de su marcha el espíritu deja siempre tras de sí un residuo, no retoma toda su obra anterior, no la reinterioriza por completo. No se utilizarán todos los materiales de demolición en la construcción del nuevo

25 *Briefe*, t. II, pág. 159.

edificio. Después de la muda, la serpiente deja en el suelo la piel vieja y seca.
De todos modos, las antiguas estructuras sociales se encuentran excesivamente consolidadas, de suerte que no es posible incorporarlas totalmente al movimiento general. Las superestructuras no pueden acompañar, sin choques y sin conflictos, la «serena transformación» de la infraestructura.
A veces el choque se reduce al mínimo, pero no por ello es menos necesario. El nuevo ideal impregna y corrompe tan profundamente las obras del ideal antiguo que llega el momento en que estas últimas, descompuestas, se derrumban casi por sí mismas; apenas un empujón o un soplo bastan como golpe de gracia.
Hegel ha descripto a menudo este tipo de revolución relativamente pacífica, sobre todo en relación con las conmociones culturales: la sustitución del paganismo por el cristianismo, la victoria de la *Aufklärung* sobre la superstición. Una descripción inolvidable es la que ofrece en la *Fenomenología*, cuando expone el movimiento de las *Luces* como una suerte de infección que contagia a su adversario:

Se insinúa en todas las partes nobles y las penetra, pronto se adueña profundamente de todas las vísceras y de todos los miembros del ídolo inconsciente, y «una buena mañana aplica un codazo al camarada, y ¡pum! el ídolo cae,[26] *una buena mañana,* cuyo mediodía no aparece manchado de sangre si la infección ha penetrado en todos los órganos de la vida espiritual; y luego la memoria conserva todavía, como una historia que transcurrió no se sabe cómo, la forma muerta de la anterior encarnación del espíritu, y la nueva serpiente de la sabiduría, exaltada por la adoración del pueblo, así se ha despojado sin dolor solo de una piel marchita».[27]

Por lo tanto, la destrucción «indolora» de las superestructuras ideológicas no evita un momento de crisis, una ruptura, un salto cualitativo.
Pero no todas las superestructuras se dejan eliminar tan fácilmente. Se aferran. Para desprenderlas es necesario realizar una operación quirúrgica. Y en ocasiones, aun ocurre que el cirujano debe intervenir varias veces.
Ya no responden a una necesidad auténtica, y han perdido su utilidad profunda y su vitalidad. Sin embargo, el cadáver exangüe y seco adquiere mayor fuerza de inercia, más dureza. Y luego conserva igualmente una suerte de vida separada, aislada, una pequeña vida propia.
De todos modos, ya no es posible contar con las cosas envejecidas;

26 Hegel cita aquí *Le neveu de Rameau*, de Diderot.
27 *Phénoménologie*, t. II, págs. 98-99.

su condenación es irreversible. Así lo demostraba Hegel en una obra de juventud:

¡Cuán ciegos quienes son capaces de creer que pueden perdurar las instituciones, las constituciones y las leyes que ya no concuerdan con las costumbres, las necesidades, las opiniones de la gente que han sido abandonadas por el espíritu; que las formas en las cuales ya no se interesan ni el entendimiento ni la sensibilidad aún tienen fuerza suficiente para continuar representando el vínculo de un pueblo![28]

Hegel a veces gusta de ver en ellas como un decorado de teatro donde ya no declaman más que actores carentes de convicción. Los histriones reemplazan a los héroes. Así, en el apogeo de la monarquía absoluta, en Francia, el feudalismo y los feudales solo conservan un prestigio ficticio. Hegel nos muestra a los nobles «agrupados alrededor del trono como un ornamento».[29]
Bajo el poder aparente de un Estado que puede conquistar aún victorias militares se esconde una debilidad real muy grave. Hegel tuvo la experiencia de esta discrepancia entre la realidad profunda y el aspecto superficial. Conoció el Estado bernés, opresor del país de Vaud. Tradujo las *Cartas* de J.-J. Cart, que denunciaban los vicios de este Estado en el momento en que parecía invulnerable. Y de todo ello extrae una enseñanza siempre actual:

Se podría obtener una multitud de aplicaciones útiles de la comparación de estas *Cartas* con los acontecimientos recientes del país de Vaud, y también del contraste entre la calma aparente impuesta en 1792 y el sentimiento de orgullo que esta victoria suscitaba en el gobierno, y su debilidad real en ese país, su defección súbita.[30]

Las instituciones esclerosadas, caducas, conquistan todavía éxitos provisionales, y a veces se mantienen y defienden heroicamente, como fue el caso de la oligarquía bernesa.
¡Esa muerte empeñada en sobrevivir configura un singular modo de existencia! Ocurre que su deceso, debido a la carencia del espíritu del mundo, era puramente virtual, una posibilidad. Al retirarse, el espíritu del mundo concede a sus antiguas obras autoriza-

28 «Acerca de la situación en Wustemberg», en Lasson, ed., *Werke*, t. VII, pág. 151.
29 *Phénoménologie*, t. II, pág. 72. En otro lugar, Hegel describe la disgregación de las funciones que implica el «desorden» característico de los procesos de decadencia política. A propósito del Imperio germánico en descomposición, cita la observación de Voltaire acerca de la «anarquía organizada» (Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 546; trad. al francés por Gibelin, pág. 392).
30 *Dokumente*, pág. 248.

ción para desaparecer; pero ellas reclaman una prolongación, y se aferran a su existencia irrisoria.
Indudablemente, Hegel ha afirmado que «nada hay en el Cielo y sobre la Tierra que no contenga simultáneamente el ser y la nada».[31] La existencia exige esta confrontación del ser y la nada, y por lo tanto lleva siempre en sí misma su propia muerte. Así se explica la caducidad universal, y así se afirma, en la decrepitud de los seres finitos, la infinitud de la vida.
Sin embargo, los existentes se ven *más o menos* afectados por la nada. Las supervivencias políticas aportan a Hegel el ejemplo de una existencia «vacía». Con el tiempo, el feudalismo ha perdido su contenido. Al principio de la época moderna no perdura más que como una forma. Lo que había representado la sustancia de la vida se trueca en un simple decorado de otra vida, se anula. Pero ¿en qué consiste, entonces, la nulidad de una existencia que existe de tal modo que llega a ser irritante e indecente?
Así como ciertas exigencias de los tiempos nuevos, presentes, *en sí*, en las profundidades de la vida social, solo tardíamente consiguen realizarse en formas concretas —y desde entonces comienza a existir su *en sí*—, asimismo, ciertas *existencias* se ven abandonadas por el *en sí* que las había habitado. La base prosigue su camino, y las antiguas estructuras quedan sin apoyo y sin justificación, como «en el aire», en un afligente abandono. Ellas dependen de una nada sin negatividad activa, de una nada disociada del devenir.[32]
El observador se estremece frente a estas figuras de un mundo sumido en catalepsia. Sus gestos estereotipados lo inquietan, y su rumor ecolálico lo angustia: experimenta el horror y el absurdo de los procesos de decadencia.
La eliminación de los monstruosos factores de irritación se realiza de diferentes modos. A veces bastan la persuasión y la amenaza. Persuadidos de la inutilidad de cualquier resistencia, capitulan y se retiran. De grado o por fuerza, se sacrifican al interés general. Sobre todo durante su juventud, Hegel confió en este «reformis-

31 Glockner, ed., *Wissenschaft der Logik*, t. IV, pág. 91; trad. al francés por Jankélévitch, t. I, pág. 75.
32 A propósito de estas «existencias» privadas de ser, recuérdense las fórmulas de Marx acerca de la vida nueva que «arruina lo que estaba arruinado» (*Aus dem literarischen Nachlass*, Stuttgart, 1923, t. I, págs. 270-71), la descripción, en Engels, de un «*statu quo* político que corresponde a una situación que ha dejado de existir» (*Der statu quo in Deutschland*, marzo de 1847, en *M.E.G.A.*, I, 6, Berlín, 1932, pág. 243) y estas líneas de la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en las que Marx ataca la realidad alemana de su tiempo: «El objeto de esta crítica es su *enemigo*, al que ella no quiere *refutar* sino *aniquilar*. Pues el espíritu de estas condiciones está refutado. En sí y para sí no son objetos dignos de que se piense en ellos, sino existencias (*Existenzen*) tan despreciables como despreciadas» (*Aus dem literarischen Nachlass*, Stuttgart, 1923, t. I, págs. 386-87).

mo». Después del comentario a las *Cartas* de J.-J. Cart, agrega esta advertencia a los privilegiados:

Pero los acontecimientos hablan por sí mismos con voz sonora; se trata simplemente de conocerlos en toda su amplitud; afirman claramente:
¡Discite justitiam moniti!
El destino golpeará brutalmente a quienes se niegan a oír.[33]

Sin embargo, Hegel advierte con claridad que los aprovechadores de las instituciones perimidas rara vez consienten en su eliminación. En su opúsculo acerca de *La situación de Wurtemberg*, destaca sus reticencias y tergiversaciones. Aunque perciban la necesidad del cambio, y aun allí donde lo reclaman, a pesar de los inconvenientes que les acarrea, abandonan sus buenas intenciones tan pronto se acerca el momento, y ante el peligro que los amenaza procuran salvaguardar sus privilegios particulares.
Aceptan el cambio en general, pero temen sus formas concretas. Lo cual lleva a Hegel a proclamar una «verdad evidente» pero «que de todos modos debe decirse»:

¡Para que haya cambio es necesario que algo cambie!

Y en este sentido compara «el temor, que es imposición, y el coraje, que quiere».[34]
Cuando los dirigentes políticos demuestran coraje e inteligencia, las reformas necesarias se realizan sin violencia. En Francia no habría estallado la revolución en 1789 si «el gobierno hubiese iniciado el proceso de transformación».[35]
Ya en 1805 Hegel afirmaba que «la sabiduría del gobierno consiste en saber exactamente qué es lo que el espíritu ya no quiere». Pero, si fracasa en esta empresa, ninguna imposición podrá impedir que el movimiento se realice:

Cuando se ha desgastado la convicción, la necesidad interior, ninguna violencia puede contenerla.[36]

Engels distinguirá igualmente las condiciones de una transformación pacífica y las de una revolución violenta:

La realidad moribunda cede pacíficamente el sitio a una realidad nueva, viable, si el antiguo estado de cosas es bastante razonable

33 *Dokumente*, pág. 248.
34 «Acerca de la situación en Wurtemberg», en Lasson, ed., *Werke*, t. VII, pág. 152.
35 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 557; trad. al francés por Gibelin, pág. 401.
36 *Realphilosophie*, II, en Lasson, ed., *Werke*, t XX, pág. 260, nota 2.

para marchar a la muerte sin oponer resistencia; con violencia, si resiste a esta necesidad.[37]

A menudo, las estructuras caducas se endurecen para resistir a la corriente que pretende arrastrarlas. Los dirigentes ciegos, temerosos e irrazonables, se aferran a un «inútil formalismo»,[38] como los adversarios de César; a «lo que estaba destruido en sí»,[39] como los enemigos de los filósofos franceses del Iluminismo.
Estas sombras sin cuerpo, pero que tienen más solidez que las sombras, exigen una segunda muerte.
Si no se someten, estallan los grandes conflictos históricos:

Precisamente aquí vemos las grandes colisiones (*kollisionen*) entre los deberes, las leyes, los derechos existentes y reconocidos, y las posibilidades que se oponen a este sistema, que lo *lesionan*, que destruyen sus fundamentos y su realidad, y que al mismo tiempo tienen un contenido que también puede parecer bueno, en general ventajoso, esencial y necesario.[40]

Los partidarios del pasado refuerzan progresivamente la impetuosidad del torrente de la historia, al esforzarse por contenerlo con un dique cada vez más grande. Crean adversarios que «conocen la impotencia de lo que todavía existe, lo que aún brilla pero ya no tiene más que la apariencia de la realidad».[41]
Estos hombres conscientes de la necesidad, estos revolucionarios, agruparán a los contemporáneos alrededor de su estandarte, y esta vez la «buena mañana» conocerá un «mediodía rojo de sangre». Algo como el «Gran Atardecer», cuando sea la hora.
La Revolución Francesa suministra a Hegel un modelo de este cambio violento provocado por la resistencia inoportuna de las antiguas estructuras:

37 *Ludwig Feuerbach.* ⁂ A nuestro entender, la traducción francesa corriente (París, 1947, pág. 12) suaviza este texto, atribuyendo el carácter «pacífico» a la realidad nueva y no a la sustitución de lo antiguo por lo nuevo.
38 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 403; trad. al francés por Gibelin, pág. 284.
39 *Geschichte der Philosophie*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XIX, pág. 515.
40 *Die Vernunft*, págs. 96-97.
41 *Ibid.*, pág. 99. Los verdaderos responsables de las revoluciones violentas son los que, sordos a las invocaciones de la historia, no aceptan los indispensables procesos de evolución. El joven Hegel afirmaba: «Todos los intentos de reconquistar, mediante jactancias impertinentes, la confianza en los expedientes prácticos aplicados a las partes de una constitución que ya no merece confianza, y de disimular las tumbas con el barniz de las buenas palabras, todos estos intentos no solo cubren de vergüenza a sus sutiles autores, sino que además preparan una erupción mucho más terrible, en el curso de la cual la necesidad de progreso aparecerá acompañada de la venganza, y en la cual la multitud siempre engañada y oprimida castigará también la deshonestidad» (Lasson, ed., *Werke*, t. VII, págs. 151-52).

El cambio fue inevitablemente violento (...) El pensamiento del Derecho afirmó *en un solo movimiento* su valer, y el viejo edificio de iniquidad no pudo resistir.[42]

Pero la doctrina de Hegel sabe contemplar todas las singularidades de la historia real. Advierte la energía a veces asombrosa de los moribundos. Concede una vitalidad fantasmal a estos «seres sin vida» que son las superestructuras rezagadas.
En efecto, ocurre que la segunda muerte todavía no es suficiente. La víctima se obstina en resucitar, esforzándose por reconquistar su antiguo lugar. Si hemos de creer a los interesados, jamás han muerto...
Hegel ha observado atentamente el retorno al poder de las fuerzas políticas del pasado, y la repetición necesaria de su expulsión. Aun parece aceptar que este fenómeno exhibe una generalidad bastante grande. Lo señala a propósito de lo que a su juicio es la inutilidad histórica del asesinato de César, que no podía provocar un renacimiento de la república.
Pero encuentra en esta suerte de repetición una confirmación de la necesidad del cambio histórico. Como si la historia, al restaurar provisionalmente las formas del pasado, quisiese darse el placer de derribarlas por segunda vez, para multiplicar las pruebas de su indignidad y de su debilidad:

Por otra parte —dice Hegel—, en general, la opinión de los hombres aprueba la revolución política cuando esta se repite. Así, Napoleón cayó dos veces, y por dos veces se expulsó a los Borbones. La repetición realiza y confirma lo que inicialmente parecía contingente y posible.[43]

Hegel concede así a la repetición histórica —que supone una revivificación de las formas del pasado— cierto significado. Seguramente pensando en el texto que acabamos de citar, Marx escribía en *El 18 Brumario*:

Hegel observa en alguna parte que todos los grandes acontecimientos y personajes históricos se repiten, por así decirlo, dos veces. Olvidó agregar: la primera vez como tragedia, la segunda como farsa.[44]

Ahora bien, Hegel no está lejos de pensar que, por lo menos en algunos casos, y sobre todo en el de la Restauración, la repetición

42 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 557; trad. al francés por Gibelin, pág. 401.
43 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 403; trad. al francés por Gibelin, pág. 285.
44 Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, ♣ París, 1956, pág. 13.

histórica es ciertamente una especie de farsa. La Restauración se alimenta de ilusiones, se burla a sí misma:

La reacción —escribe en 1816, en una carta a Niethammer— (...) yo la esperaba. Quiere tener razón. *La vérite, en la repoussant on l'embrasse*, ha dicho Jacobi en una fórmula profunda. La reacción se encuentra en un nivel muy inferior a aquello que le ofrece resistencia. Su voluntad se reduce a la vanidad de imprimir su sello a lo que ha sobrevenido y que suscita su más profundo odio, con el fin de poder leer allí: esto lo hicimos nosotros.[45]

De todos modos, esta vanidad engendra consecuencias deplorables, las mismas que Hegel padecerá y evocará muchas veces en lo que respecta a la Restauración, y las que Marx no puede ignorar en relación con el reinado de Napoleón III. Sin duda se trata de una farsa, pero no siempre hace reír.
En todo caso, se trata de una farsa a los ojos del espíritu del mundo, que no sufre sus consecuencias. Y si Hegel no ha utilizado esa palabra, la causa es sin duda el deseo de no plagiar a Jean de Müller, cuyas obras había leído: en efecto, a propósito de la Fronda, este autor afirmaba que «fue la farsa de la gran tragedia que había ocurrido en Inglaterra».[46]
Antes de recoger esta imagen en 1852, Marx había justificado abundantemente la asimilación de la repetición histórica con una farsa en la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En esta ocasión retomó muchos temas hegelianos. Definió el *ancien régime*,[47] según perduraba en Prusia, como «la falta oculta del Estado moderno». El *ancien régime* le parecía cosa seria y legítima, «en tanto que él mismo creía en su justificación y estaba obligado a creer en ella».
Pero no era ese el caso del *ancien régime* prusiano, «un anacronismo, una flagrante contradicción (...), la manifestación espectacular de la nulidad (*Nichtigkeit*) del antiguo régimen».
Y para demostrar cómo a la tragedia de la destrucción del auténtico antiguo régimen sigue la farsa de la destrucción de este antiguo régimen de pacotilla, adopta el esquema hegeliano de la agonía de los dioses griegos: «Era necesario que los dioses griegos, que fueron heridos de muerte trágicamente en el *Prometeo encadenado*, de Esquilo, perecieran de nuevo cómicamente en los *Diálogos* de Luciano».
Así, afirma Marx, «el *ancien régime* moderno no es más que el comediante de un orden mundial cuyos auténticos héroes están muertos». Y parece conceder a la «farsa» de la repetición una

45 *Briefe*, t. II, pág. 86.
46 Müller, *Sämtliche Werke*, Tubinga: Cotta, 1810, t. III, pág. 177.
47 En francés en el texto original.

importancia histórica más profunda que la que sugeriría inicialmente la palabra:

La historia va al fondo de las cosas y atraviesa muchas fases cuando lleva una antigua forma a la tumba. La última fase de una forma de la historia universal es su comedia.[48]

Hegel no ahorró esfuerzos para demostrar cómo la liquidación de una forma antigua de la historia universal comprende varias fases, y aun sucesivas peripecias: ¡a cada momento el muerto levanta la tapa de su ataúd e intenta huir!
Y cuando, finalmente, se ha logrado enterrarlo de viva fuerza, viene a acechar a los vivos, espectro de un pasado que desapareció, pero conservado en la memoria del presente, consultado y temido.
Antes que Marx, Hegel observa y reprueba el gusto de los hombres de acción por lo que podríamos llamar «mascarada histórica»:

Desde este punto de vista, nada más insípido que la permanente invocación de los ejemplos griegos y romanos, como es tan frecuente entre los franceses en la época de la Revolución.[49]

En *El 18 Brumario* Marx expone extensamente la misma idea:

La tradición de todas las generaciones muertas gravita muy pesadamente sobre el cerebro de los vivos.[50]

Y cita muchos ejemplos de esta supervivencia fantasmagórica de los adornos del pasado.
Hegel describe con especial cuidado el proceso de degradación de las superestructuras. Pasan por grados sucesivos de irrealidad, de cuyo debilitamiento permanente cada uno de ellos es la etapa cualitativa.
Constituyen las fases típicas de un proceso que reviste concretamente los más diversos aspectos. Para Hegel, no hay nada menos mecánico que este decaimiento.
Es indudable que a partir de cierto momento el ideal conseguirá imponerse a ellas, que se afirmará un momento nuevo de la «idea productiva», y que la «verdad en busca de sí misma» dará un paso adelante. Sin embargo, ni el lugar ni la fecha de esta victoria se encuentran determinados previamente por un reloj y un compás. Es un combate entre vidas espirituales que se enfrentan, un encuentro cuyo desenlace es indudable pero cuyas escenas inesperadas sorprenden a veces al observador.

48 Todas estas citas fueron extraídas de la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel.*
49 *Die Vernunft*, pág. 19.
50 *Le 18 Brumaire*, pág. 13.

Lo vivo y lo muerto

Cuando estamos frente a ideales conscientes conviene separar con cuidado las utopías perjudiciales de los proyectos que se originan en el desarrollo mismo de la historia.
A veces esta distinción se realiza fácilmente —¡sobre todo cuando tiene carácter retrospectivo!—. El joven Hegel se complacía en citar a Píndaro:

¡Pero el futuro ofrece el testimonio más verídico!

Es cierto que un «mal» ideal, por ejemplo la restauración de un tipo de vida superado, puede realizarse transitoriamente, determinando el fracaso momentáneo del esfuerzo histórico esencial. Como hemos visto, hay repeticiones vanas; sobresaltos inútiles, pero vigorosos, agitan a los moribundos.
A la larga se compensan los incidentes y las anomalías, y a pesar de algunos retrasos continúa el progreso del espíritu. El éxito final de una superestructura durante un período importante indica que en el momento de la victoria concordaba con el espíritu del tiempo. Así, el feudalismo era necesario en Europa durante la Edad Media, del mismo modo que llegó a ser insoportable en la época moderna. E igualmente puede afirmarse que el ideal de libertad individual y de propiedad burguesa era tan utópico en la Edad Media como lo sería el ideal de lealtad y fidelidad a principios del siglo XIX.
Sin embargo, no siempre es fácil determinar, ni siquiera retrospectivamente, la naturaleza del auténtico ideal. La tarea es sumamente ardua cuando se trata del presente. Por sí solas, la definición y la condenación de la utopía en general no permiten percibir el carácter utópico de tal o cual programa concreto de acción. Pues definimos la utopía en relación con una situación, de manera que determinarla exige el conocimiento exacto de aquella.
Si diferentes hombres critican de distinto modo las instituciones de su tiempo, ¿cómo podemos identificar a los que interpretan acertadamente las nuevas aspiraciones, a los que actúan impulsados por el espíritu de reforma y a los que son juguete del espíritu de aventura? Para los perjudicados, todas las reformas toman la fisonomía inquietante de la temeridad.
Sin duda, podemos tener en cuenta el modo mismo en que cada ideal intenta justificarse: debemos rechazar a quienes solo invocan exigencias morales, valores «ideales» y motivaciones extrahistóricas.
Pero de todos modos será necesario elegir entre todos los que afirman el carácter histórico de su propia actitud. Ahora bien, cuanto más nos aproximamos al momento presente, mayor es la dificultad para aplicarles el criterio del éxito, pues, tratándose de

un período breve, el éxito no puede ser más que provisional. El fracaso histórico no responde a la voluntad de los hombres: precisamente porque una operación es imposible los hombres reconocen finalmente la necesidad de su fracaso. Sin embargo, resta una apreciación subjetiva de la posibilidad de una empresa, antes de que la repetición «realice y confirme lo que al principio parecía solo contingente y posible».

Hegel maltrata —con bastante acrimonia— algunos ideales de la Constitución política que a su entender son absolutamente extraños a la realidad y a las exigencias de su país y de su época. Propone a su vez, en la *Filosofía del derecho*, una constitución de cierto tipo. Y para determinar lo reprobable y lo conveniente no se guía por el criterio del éxito.

Por consiguiente, es necesario aplicar otros criterios. En realidad, ya los conocemos. Son el conocimiento y el discernimiento.

En efecto, importa sobre todo comprender bien la situación actual, en su estructura contradictoria. El ideal debe surgir de la cosa misma, donde ya está, pero encerrado. La determinación del ideal se basará en un análisis dialéctico.

Estamos ante una tesis esencial. Afirma que para construir el futuro lo decisivo es el conocimiento profundo del presente. La tarea es siempre la misma: comprender lo que es.

Por otra parte, es más fácil proclamar que aplicar este lema. Pues para comprender el mundo humano contemporáneo no basta saber que se transforma, que una dialéctica interna lo impulsa hacia adelante, que estalla un conflicto entre sus superestructuras y la base. Además, es indispensable determinar el carácter de la auténtica base.

Es significativo que Marx no reproche a Hegel no haber inventado un nuevo ideal económico y social; en verdad, él mismo se negará a dar ese paso.

El defecto de Hegel consiste en no haber aprehendido perfectamente la realidad de su época, pese a que su proyecto fundamental se orientaba en ese sentido.

Se trata de un defecto comprensible. Por una parte, lo real que Hegel afrontaba directamente exhibía un gran retraso: la «miseria alemana» impedía al observador la percepción de las más novedosas manifestaciones del progreso técnico, económico y social. Por otra, a veces el análisis de Hegel iba «a contramano». Partía de la idea para llegar a las determinaciones más concretas, por ejemplo el trabajo y la industria, ¡cuando debía haber comenzado por la base económica para remontarse luego a las superestructuras ideológicas! Marx considera este aspecto en el Prefacio a la *Crítica de la economía política*:

El primer trabajo que inicié para resolver las dudas que me asaltaban fue una revisión crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel;

una introducción de este trabajo apareció en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, publicados en París en 1844. Mis investigaciones finalizaron con este resultado: que las relaciones jurídicas —así como las formas estatales— no pueden interpretarse por sí mismas ni por la supuesta evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, arraigan en las condiciones materiales de existencia (expresión con la cual Hegel, a semejanza de los ingleses y los franceses del siglo XVIII, comprende el conjunto denominado «sociedad civil»); y que la anatomía de la sociedad civil debe buscarse, a su vez, en la economía política.[51]

Pero es posible que estos defectos de Hegel se expliquen mutuamente. Si Hegel invierte el orden real de las determinaciones históricas, una causa de esta actitud es el hecho de que en su época una de ellas se encuentra demasiado oculta, de modo que no es fácil discernirla y percibir su importancia. Entre 1820 y 1830 el proletariado alemán aún representa un papel ínfimo, y difícilmente Hegel podrá ver en él la negación viviente de la sociedad moderna, su sepulturero interior.[52]

Hegel se ha visto sobrepasado, en un país que salvó muy velozmente su retraso económico y social. La burguesía alemana apenas tuvo tiempo de asumir el poder, y ya estaba amenazada por un enemigo. Hegel vivió y pensó en un breve momento de respiro. Desarrolló su filosofía del derecho durante esa década en que la burguesía alemana comenzaba a librar la lucha contra el feudalismo y la monarquía absoluta, cuando el proletariado aún no la inquietaba.

Esta singular situación explica, por lo menos parcialmente, el hecho de que Hegel, después de describir magníficamente la dialéctica de lo ideal-real y de sus objetivaciones, y de exponer el curso de la historia como un complejo de instancias vivientes que luchan unas contra otras, no haya sabido descubrir cuál era lo ideal-real del futuro, ni el carácter de la instancia fundamental y decisiva.

También explica parcialmente su «espontaneísmo histórico». Mientras el utopista y el metafísico se engañan con su intención de «reconstruir el mundo» de acuerdo con un plan arbitrario, y el revolucionario se propone «transformar el mundo» y procede con vistas a ese fin, Hegel advierte que el mundo se transforma por sí mismo, y lo deja seguir su camino —aunque esforzándose por apartar los obstáculos—.

51 Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859), trad. al francés por Badia, París, 1957, prólogo, pág. 4.

52 Véase, en cambio, lo que dice Marx: «Cuando el proletariado anuncia la disolución del orden del mundo anterior no hace más que expresar el secreto de su propia existencia, pues él es la disolución de hecho (*faktisch*) de este *orden del mundo*» (*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Introducción, *in fine*).

Este camino erizado de dificultades no se asemeja ciertamente a una vía regia. La desigualdad del progreso de la base y del progreso de las superestructuras confiere al movimiento histórico su ritmo característico: sincopado y rapsódico.
Las superestructuras se retrasan con respecto al espíritu, y luego, repentinamente, de un salto recuperan el tiempo perdido. La historia nos ofrece este espectáculo de los trastornos sociales y políticos, de las rupturas; un panorama que, de acuerdo con Hegel, solo es posible comprender relacionándolo con la transformación profunda, pero inicialmente invisible, de la infraestructura espiritual. En la *Positividad*, al evocar el derrumbe sorprendente de las religiones paganas y su rápida derrota ante el avance de la religión cristiana, el joven Hegel escribía:

Era necesario que las grandes revoluciones, las que se manifiestan de modo evidente, estuviesen precedidas por una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, una revolución que no es visible para todos, y menos aún para los contemporáneos; una revolución tal que explicarla con palabras es tan difícil como concebirla.[53]

Hegel procura resolver esta dificultad. Se propone precisamente explicar esta «transformación silenciosa»[54] y su papel en las erupciones bruscas y las catástrofes históricas.
Las indefinidas aspiraciones de los hombres, su descontento, sus reivindicaciones confusas, que se expresan en la opinión pública, son, simplemente, el reflejo parcial de aquello de lo que carece el espíritu:

La *opinión pública* cultivada, el tesoro de máximas de la conciencia, los conceptos de lo justo y lo injusto, el discernimiento; nada se puede contra la opinión pública. En ella se originan todos los cambios, y ella misma no es más que *la carencia, elevada al plano consciente, del espíritu que progresa* (*derberwusste Mangel des fortschreitenden Geistes*).[55]

53 Nohl, pág. 220. Compárese con Engels, *Anti-Dühring*, ♣ pág. 192 de la edición francesa: «La idea de que los actos políticos de primer plano son el factor decisivo en historia es tan antigua como la propia historiografía, y es la razón principal del hecho de que hasta nosotros haya llegado tan poco de la evolución de los pueblos, que se realiza silenciosamente en el trasfondo de estas escenas ruidosas y es el factor que impulsa realmente las cosas».
54 Véase Engels: «Mientras los salvajes combates de la nobleza reinante llenaban con su estrépito toda la Edad Media, el trabajo silencioso (*die stille Arbeit*) de las clases oprimidas había socavado el sistema feudal en toda Europa occidental...» («La caída del feudalismo y el ascenso de la burguesía», en *Zur deutschen Geschichte*, Berlín, 1956, t. I, pág. 158).
55 *Realphilosophie*, II, en Lasson, ed., *Werke*, t. XX, pág. 260, nota 2.

En esta dialéctica de lo faltante y lo faltado no es difícil entrever que se perfila el horizonte de un proyecto. Lo faltante peca por singularidad y limitación; lo faltado es siempre el género próximo de lo faltante.

La carencia se abre camino en el interior del espíritu mismo. Constituye una negación interna, la condición de un devenir autónomo. El auténtico historiador, que está al acecho de la historia, la explica mediante el movimiento de una dialéctica interior. A menudo afirma de una institución, una constitución o un régimen que son «malos», pero desde su punto de vista dicha afirmación significa que «ya no corresponden a su propio concepto», que el espíritu los abandonó, que «su momento ha pasado». Hegel afirma que la época y el uso los condenan:

Los pueblos derriban a la tiranía porque ella es abominable, vil, etc.; en realidad, solo porque ha llegado a ser superflua.[56]

El gran viento de la historia no barre sino el polvo.

56 *Ibid.*, págs. 247-48.

Tercera parte. El curso del mundo

1. La Providencia

Y Ruth ignoraba por completo qué pretendía Dios de ella...
V. Hugo.

¿Cómo no hemos de experimentar el sentimiento de una embarazosa contradicción? Hegel afirma la supremacía de la necesidad, pero simultáneamente revela la presencia universal de un azar que adopta la forma de rostros inquietantes.

El reino de la necesidad

Desde el comienzo de la Introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* Hegel indica lo que a su juicio es la característica esencial de un enfoque filosófico de la historia. Afirma que

la consideración filosófica *se propone simplemente alejar lo fortuito* (*das Zufällige*). El azar (*Zufälligkeit*) *es idéntico a la necesidad exterior, es decir una necesidad que se remite a causas que en sí mismas no son más que circunstancias exteriores.* Debemos buscar en la historia un fin general, el fin último del mundo (...), debemos aprehenderlo con nuestra razón, cuyo interés no puede estar en ningún fin particular y finito, sino únicamente en el fin absoluto.[1]

Hegel quiere reconstruir el itinerario de la razón en la historia. Si bien la razón se revela por doquier, no puede, sin embargo, manifestarse mejor ni más íntegramente que en este dominio, pues la historia es obra del hombre, del espíritu viviente, se manifiesta como resultado de la voluntad y «se debe aportar a la historia la convicción y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al azar».[2] La razón gobierna al mundo y rehúsa toda posibilidad de compartir el poder. Por consiguiente, parecería que el azar está completamente excluido de este gobierno.
Hegel agrega inmediatamente que esta visión racionalista de la historia no es privilegio del filósofo. La comparte con el historiador, aunque este se niegue a reflexionar acerca de los fundamentos de la ciencia que él mismo elabora:

1 *Die Vernunft*, pág. 29.
2 *Ibid.*, pág. 29.

Aun el historiador común y mediocre, el que tal vez cree y afirma que adopta una actitud puramente receptiva y no hace otra cosa que entregarse al dato, aun él no mantiene pasivo su pensamiento. Aporta sus categorías, y por intermedio de ellas ve lo que ocurre. Lo verdadero no aparece en la superficie sensible. La razón no puede —sobre todo en lo que debe ser científico— echarse a dormir, y es necesario utilizar la reflexión. El mundo mira racionalmente a quien lo mira racionalmente; los dos se determinan de modo recíproco.[3]

Habría mucho que decir acerca de esta determinación recíproca (*Wechselbestimmung*). Pero contentémonos con indicar lo que interesa a nuestro problema en esta afirmación de Hegel.
Por una parte, nos tranquiliza. El historiador y el filósofo, y también sus lectores, verán racionalmente el mundo, concebirán la historia desde el punto de vista de su necesidad. ¡Nada de esoterismo filosófico! La necesidad no es patrimonio del pensamiento puro, no depende de un punto de vista excepcional ni está ligada con algún partidismo filosófico. Hegel ofrece como testimonio el caso más desesperado: ¡el de los historiadores mediocres que se niegan a filosofar! Como se ve, nadie puede dejar de advertir la necesidad del desarrollo histórico.
A condición, sin embargo, de no permitir que la razón se adormezca. Desde este punto de vista, la afirmación de Hegel nos inquieta un poco. Pues hay muchas formas intermedias de somnolencia entre la vigilancia atenta y el adormecimiento total. ¿Cuál será el grado de lucidez necesario para obtener una contemplación racional de la historia? La necesidad que descubrimos en la historia, ¿depende de nuestra actitud?
Naturalmente, para Hegel no puede tratarse de esto. De ningún modo adopta aquí, por excepción, el relativismo kantiano que critica siempre con tanta acritud en otros pasajes, y tampoco se adapta al subjetivismo. Lo que depende de nuestra postura no es la necesidad del curso histórico, sino la conciencia más o menos clara que al respecto alcanzamos.
En todo caso, la necesidad de la historia no se impone espontánea e inmediatamente al espíritu. Existe, pero es necesario buscarla para descubrirla. Al principio —es forzoso reconocerlo— permanece oculta. Pero, ¿qué es lo que la disimula? El azar. Y es precisamente el espectáculo del azar lo que impresiona a los observadores de los hechos históricos, cuando adoptan una postura meramente receptiva, cuando olvidan despertar a su propia razón. Quien recorra la superficie de las cosas no advertirá su necesidad, sino más bien lo contrario: el azar. Los observadores superficiales no ven sino azar por doquier. Es indudable que para Hegel los

3 *Ibid.*, pág. 31.

oyentes de sus cursos son hombres que, en los comienzos de su verdadera vida espiritual, no se atreven a sumergirse en las profundidades de la historia. Y siente la obligación de convencerlos del imperio universal de la necesidad, precisamente porque los cree por completo persuadidos de la presencia universal del azar, que tiñe todas las apariencias.

Así, promete revelarles la necesidad histórica que se encubre bajo esas experiencias sensibles. Alerta la razón, con las categorías aguzadas, abandonarán las superficies azarosas para confiarse a las profundidades racionales. Hegel les asegura que allí no hallarán más que la necesidad interna, y que no deben temer un encuentro cara a cara con intrusos, con esas «causas exteriores» que no son más que circunstancias. Nada turbará la paz intelectual de los oyentes.

En apoyo de esta promesa, Hegel recuerda un célebre pasaje del *Fedón*, de Platón. Pero, como veremos, en la evocación de este texto, que Hegel desea utilizar como ilustración de su tesis, hay una especie de ironía involuntaria y quizás inconsciente. En efecto, nadie garantizaría que las palabras que Platón atribuye a Sócrates no se vuelvan en definitiva contra la doctrina del azar de Hegel, a pesar de las precauciones con que este rodea su evocación. Tras examinar el texto, veremos cuán equívoco empleo se hizo de él.

La opinión de Sócrates

Podríamos vacilar ante la idea de transcribir nuevamente las célebres palabras que describen el entusiasmo con que Sócrates acogió el juicio de Anaxágoras según el cual «el *Nous* gobierna al mundo», y las consecuencias de esta acogida. Pero debemos citarlas, para poder comparar con el texto original la versión que Hegel nos ofrece. En efecto, su traducción exhibe algunas particularidades dignas de mención, porque en realidad obedecen a las exigencias de su propia doctrina. Pero veamos ante todo el preámbulo con que Hegel introduce la declaración de Sócrates. Como este, aprueba la famosa opinión de Anaxágoras:

> En primer lugar, tenemos el hecho histórico de que el griego Anaxágoras fue el primero que dijo que el *Nous*, el entendimiento (*Verstand*) en general o la razón, gobierna al mundo.

Pero Hegel anota en seguida:

> No una inteligencia como razón consciente de sí misma, no un espíritu como tal; es necesario distinguir cuidadosamente estas dos cosas.[4]

4 *Ibid.*, pág. 37.

Ya en este punto Hegel se separa de la mayoría de los intérpretes de Platón, que traducen aquí *Nous* por *inteligencia*, y que generalmente no vacilan en conceder a esta inteligencia todos los caracteres propios de una personalidad. Si Léon Robin nos explica el pensamiento de Anaxágoras insistiendo en la *actividad* que expresa —«la inteligencia es el factor que todo lo ordena»—,[5] por su parte, Leibniz, cuando traduce el mismo texto, designa expresamente un ser *personal*:

Se ha dicho que un ser inteligente era la causa de todas las cosas, y las había dispuesto y embellecido.[6]

Sócrates evoca una «inteligencia», un «espíritu ordenador»; y creemos que Hegel se aleja de él cuando no solo proscribe la inteligencia consciente sino aun el espíritu como tal. De las expresiones que atribuye a Sócrates se deduciría difícilmente que *alguien* gobierna al mundo, y su interpretación desecha cualquier forma de teísmo. Pero tal vez deseche también el panteísmo, pues podemos preguntarnos en qué se apoyaría el teísmo propio de este panteísmo cuando oímos a Hegel señalar lo que él entiende por «razón impersonal»:

El movimiento del sistema solar —explica— se realiza según (*erfolgt nach*) leyes invariables; estas leyes son la razón del sistema. Pero ni el sol ni los planetas que giran alrededor de él en concordancia con estas leyes tienen conciencia de ellas. El hombre extrae estas leyes de la existencia, y las conoce.[7]

¡Notable ilustración del reinado de la razón en el mundo, de la cual, sin embargo, cabe suponer que no habría satisfecho a Sócrates ni a Platón! Sin traicionar su inspiración, podemos resumir así el pensamiento de Hegel, para que se destaque más claramente el principio que lo anima: Vemos que el mundo está sometido a leyes. De lo anterior inferimos que está gobernado por la razón. ¿En qué consiste esta razón? Hegel responde, quizá sonriendo: ¡Son las leyes que rigen el mundo!
La razón no reside fuera del mundo, como un poder exterior, no lo dirige como un cochero guía su vehículo. Se identifica con el mundo. Esta versión hegeliana del pensamiento de Anaxágoras, tan distinta de la interpretación de Sócrates, no es casual. Mucho antes, en la Introducción a la *Ciencia de la lógica*, había escrito lo siguiente:

5 Platón, *Œuvres complètes*, ⁂ trad. al francés por Robin, París, 1950, t. 1, pág. 825.
6 Leibniz, *Discours de Metaphysique*, ⁂ XX.
7 *Die Vernunft*, pág. 37.

Se elogia a Anaxágoras como al hombre que expresó antes que nadie la idea de que el *Nous*, el pensamiento, es el principio del mundo, que es necesario determinar la esencia del mundo como pensamiento. De ese modo estableció la base de una concepción intelectualista del Universo, concepción que halla su forma pura en la lógica.[8]

Hegel reduce así el mérito de Anaxágoras al presentimiento de una concepción intelectualista del mundo, y le atribuye la idea de una razón inmanente a este mundo, y que no implica ninguna finalidad exterior. Es evidente que en el *Fedón* Sócrates admira la célebre fórmula de Anaxágoras, confiriéndole otro sentido y otro alcance.
Sin embargo, la admiración de Hegel no es menor. Señala que, al proclamar que la razón gobierna al mundo, Anaxágoras asombró mucho a sus contemporáneos. Dice:

Quizá ya no nos impresiona la idea de que la razón está en la naturaleza, la idea de que esta responde invariablemente a leyes generales —y ello tanto más cuanto que en Anaxágoras se limita ante todo a la naturaleza—. Ya estamos habituados a ello, y no le atribuimos gran importancia. Si he mencionado este ejemplo histórico, lo hice también para destacar lo que la historia nos enseña: que lo que puede parecernos trivial no siempre existió en el mundo, y que, por lo contrario, un pensamiento semejante representó un hito en la historia del espíritu humano. Aristóteles dice de Anaxágoras, como autor de este pensamiento, que apareció como un hombre sobrio entre ebrios.[9]

Este comentario, ¿no trasluce cierta mala fe de Hegel? Toda su obra, todo el curso de filosofía de la historia, se propone convencer a los oyentes de una verdad que para ellos ciertamente no es trivial: ¡la razón gobierna al mundo! Es verdad que Hegel extiende también este gobierno a las cosas humanas, en las cuales Anaxágoras quizá no pensaba, pero a las que el propio Sócrates se refería explícitamente. Con el fin de conseguir que se acepte mejor esta idea, sorprendente para su auditorio, Hegel la basa en la autoridad de los antiguos —*major e longinquo reverentia*—. ¡Y véase a quiénes convoca con este fin, y simultáneamente! ¡Anaxágoras, Sócrates y Platón conjugarán sus reputaciones para dar peso a este pensamiento pretendidamente trivial!
Hegel lo hace suyo —con el matiz particular de significado que ya indicamos—, y luego prosigue su evocación histórica. Declara

8 *Wissenschaft der Logik*, en Glockner, ed., *Werke*, t. IV, pág. 46; véase la trad. al francés por Jankélévitch, t. I, pág. 35.
9 *Die Vernunft*, pág. 37.

que Sócrates adhirió a la opinión de Anaxágoras, y que esta se ha convertido en la doctrina dominante en la filosofía. Epicuro es el único que sostuvo, en oposición a ella, que todos los acontecimientos eran juguete del azar. Por lo tanto, Hegel da a entender claramente que el gobierno racional del mundo supone la eliminación del azar. La razón necesaria suplanta al azar irracional. En este conflicto, Hegel toma partido. Se pone del lado de Sócrates, Platón y Aristóteles, heraldos de la necesidad, para combatir a Epicuro, portaestandarte del azar.
Luego, vuelve al texto del *Fedón*. Los retornos de Hegel jamás son meras y simple repeticiones. Ya había afirmado que el pensamiento que rige al mundo no era un pensamiento consciente. Ahora atenúa su primer juicio, y lo hace de un modo que ya no concuerda con el de Sócrates. Caracteriza así este pensamiento:

...no el pensamiento consciente, sino ante todo, y de manera indeterminada, ni la razón consciente, ni la inconsciente.[10]

Y entonces evoca las palabras famosas de Sócrates, cuando comenta su descubrimiento del pensamiento de Anaxágoras:

Me regocijaba y esperaba haber hallado un maestro que me explicaría la naturaleza según la razón, que me mostraría, en lo particular, el fin particular de este, en el Todo, el fin general, el fin último, el Bien. No había querido abandonar esta esperanza. ¡Pero cuánta fue mi decepción cuando inicié con ardor la lectura de los propios escritos de Anaxágoras! Descubrí que en lugar de la razón solo hacía intervenir causas exteriores, el aire, el éter, el agua, y otras cosas de esta clase.[11]

¿Es justo afirmar que Hegel refiere aquí las palabras de Sócrates? Un examen más atento nos permite comprobar que Hegel retoca un poco el texto de Platón, para armonizarlo con su propia doctrina. Sin duda, mantiene su intención fundamental. Pero acentúa los rasgos a los que él mismo confiere gran importancia, y transpone ciertos términos de acuerdo con el estilo hegeliano. La comparación de diferentes traducciones del mismo pasaje nos permitirá discernir los matices agregados por Hegel y, gracias a ello, aprehender mejor algunos de los caracteres de su pensamiento, que no es idéntico al de Sócrates.
Veamos la versión de Léon Robin:

...Dado que a cada una (de las cosas) en particular y a todas en común él (Anaxágoras) da esta causa, ahora también me ex-

10 *Ibíd.*, pág. 37.
11 *Ibíd.*, págs. 37-38.

plicará, me decía yo, extensamente lo que es mejor para cada una y lo que es para todas el bien común.[12]

Por su parte, Leibniz traduce, de manera algo menos precisa:

Y en fin, después de haber demostrado lo que sería conveniente para cada cosa en particular, me mostraría lo que sería lo mejor en general.[13]

Estas dos traducciones se apartan de la versión hegeliana. No señalan ninguna oposición, sino todo lo contrario, entre el destino de las cosas particulares y el de lo general. Proponen un bien común de todas las cosas, un mejor en general que no se separa del bien particular. Por lo contrario, Hegel distingue cuidadosamente «en lo particular, el fin particular de este», y «en el Todo, el fin general, el fin último, el Bien».

Tres razones nos mueven a destacar esta singularidad de la traducción.

La primera, que es el único modo de conciliar la doctrina de Hegel, que estudiaremos más adelante, con la de Sócrates, que Hegel pretende reseñar aquí. La tesis de Hegel supone que el bien de lo particular no se confunde con el bien del Todo. Por su parte, Sócrates no ve ninguna incompatibilidad entre la justificación de su conducta individual y la justificación del curso del mundo. Si Hegel tradujese a Platón como lo hace Léon Robin, la doctrina de Sócrates aportaría una objeción implícita al hegelianismo, y en un aspecto esencial.

La segunda razón es que revela la importancia que Hegel atribuía a este aspecto particular. Pues una de dos: o Hegel ha torcido intencionalmente el sentido de las palabras de Sócrates —y, en ese caso, ¿lo habría hecho sin motivos poderosos?— o bien la oposición entre la necesidad singular y la necesidad universal lo obsesionaba tanto que la introdujo de modo espontáneo en la interpretación de un texto que no la requería.

La tercera razón es que este enfrentamiento, cuyas condiciones de posibilidad procura inscribir subrepticiamente en el texto mismo de Sócrates, y que en efecto es una de las premisas de su dialéctica del azar y de la necesidad, no aparece destacado de manera suficiente en lo que sigue de su curso. Es una de las «claves» de su filosofía de la historia, y los matices con que tradujo el *Fedón* muestran que tiene perfecta conciencia de ello. Sin embargo, más adelante casi no trata la cuestión. La adivinaremos presente en muchos procesos —pero sobre todo porque sabemos de antemano

12 Platón, *Œuvres*, trad. al francés por Robin, t. I, pág. 826. *Phédon*, 98 *a-b*.
13 *Discours de Métaphysique*, XX.

que su presencia es inevitable—. Por su parte, Hegel se cuidará casi siempre de atraer la atención sobre ella.

Ocurre también que implica graves consecuencias. Si el destino del Todo es racional y necesario, ¿qué no debemos temer con respecto al destino de lo singular, que se distingue de aquel? Sócrates, que soñaba con un mundo gobernado por la inteligencia, concebía una armonía de lo singular y lo general, y se complacía en su idilio. Pero Hegel rechaza estas dulzuras: ¡lo particular afirmará su propia condición!

No solo aquí se aleja de Sócrates. Se toma con él otras libertades en lo que sigue de su comentario al texto del *Fedón*. Cuando comprueba que Anaxágoras no cumple su promesa de explicar racionalmente el mundo, Sócrates se indigna viéndolo invocar «los actos del aire, el éter, el agua, y muchas otras cosas igualmente desconcertantes».[14]

Por su parte, Leibniz creía que Sócrates acusaba a Anaxágoras de introducir en su explicación del mundo «ciertas sustancias etéreas poco verosímiles».[15] Otro traductor, Lemaire, enumera por su parte «el aire, el éter, el agua y muchas otras cosas igualmente absurdas».[16] Causas «desconcertantes», «poco verosímiles», «absurdas»: estos términos no son del todo equivalentes. Sin embargo, poseen cierto significado común: las causas que ellos califican no son inteligentes, perturban la inteligencia. Es evidente que Hegel rompe con este sentido, y también con el texto de Platón, cuando traduce «causas exteriores» (*äusserliche Ursachen*).[17]

Esta traducción, empero, no nos sorprende. Para Hegel, la necesidad exterior es lo que define el azar. De modo que reemplaza con desenfado las definiciones socráticas por las definiciones hegelianas.

Aislado de su contexto, traducido tendenciosamente, el pasaje del *Fedón* podría sugerir que Sócrates atribuía singular importancia al hecho de que la finalidad de lo particular no fuese idéntica a la finalidad de lo universal; que, para él, las causas mecánicas enunciadas por Anaxágoras representan simplemente una necesidad «exterior», es decir, el azar. Ahora bien, a pesar de sus retoques y sus modificaciones, el texto «reinterpretado» de Sócrates a lo sumo aporta un apoyo mediocre a la concepción puramente hegeliana del azar en la acción humana. Los matices incorporados por Hegel en el texto de Platón bastan para trastornar la arquitectura intelectual, al extremo de que ya no puede ser útil para el fin que Hegel se propone. Las causas mecánicas, la necesidad exterior, el azar; para Sócrates, nada de esto interviene en la explicación de lo que le parece esencial: que permaneciese en prisión, esperando

14 *Phédon*, trad. al francés por Robin, pág. 826.
15 Leibniz, *Discours de Métaphysique*, xx.
16 *Phédon*, trad. al francés por Lemaire, París: Hatier, pág. 87.
17 *Die Vernunft*, pág. 38.

la muerte, en lugar de huir «en dirección a Megara o Beocia». ¡No obstante, muy pronto veremos que Hegel atribuye un papel al azar, y juzga subalternos los fines perseguidos intencionalmente por un individuo, aunque se trate de Sócrates!

Pero antes debemos destacar, tras hacer referencia al movimiento de los planetas y la conducta de Sócrates, una tercera ilustración del principio según el cual «la razón gobierna al mundo». Hegel la incluye también al principio de la Introducción a su curso. Para que este pensamiento «trivial» sea más accesible a sus oyentes —en su mayoría cristianos—, ¡lo relaciona ahora con la creencia del público en que la Providencia rige al universo! Y se permite invocar la fe de su auditorio en esta máxima.[18]

En principio, podría verse en esto un homenaje de Hegel al cristianismo. Pero, como ocurre siempre que Hegel parece internarse por este camino, el contexto no puede dejar de provocar cierta inquietud en los cristianos. En efecto, ahora tenemos a la Providencia asimilada al *Nous* de Anaxágoras. Ya sería embarazoso si se interpreta este *Nous* al modo de Sócrates. Pero recordemos que Hegel demuestra aún mayor audacia. Ha asimilado este *Nous* a la razón inmanente del sistema planetario, y lo ha despojado precisamente de las virtudes que los cristianos adoran en la Providencia. ¡Afirmó vigorosamente que este *Nous* no es «una inteligencia como razón consciente de sí misma, ni un espíritu como tal»! ¿Logrará tranquilizar a los ansiosos cuando agregue que «la razón es el pensamiento determinándose él mismo con absoluta libertad, el *Nous*»?[19]

¿Sócrates habría honrado con el nombre de razón a esta vida del mundo que, como lo demostrará Hegel, desdeña la participación inteligente de los individuos que la constituyen?

Pero, en definitiva, ¡qué interesa el nombre! Indudablemente, no conviene atribuir excesiva importancia a los términos con los que Hegel, debemos confesarlo, hace aquí una singular mescolanza. ¡Razón, sistema del mundo, inteligencia, Providencia! Lo que importa es que, sean cuales fueren la interpretación y el nombre, la necesidad reina en el mundo natural e histórico, y expulsa de él al azar; «que el mundo no está dominado por el azar y las causas exteriores fortuitas».[20]

Desdeñemos los matices de una traducción de Platón y cerremos los ojos sobre las representaciones heréticas de la Providencia.

18 *Ibid.*, págs. 38-39.

19 *Ibid.*, pág. 39. Esta doctrina hegeliana de la «Providencia» revela una desenvoltura extraordinaria en el uso de los conceptos cristianos tradicionales. En este contexto pierden su significado habitual. Al referirse a un poder superior que domina los instintos humanos, el joven Hegel declaraba, por ejemplo, que cada uno debe reconocerlo, «llámesele Naturaleza, *Fatum* o Providencia» (Nohl, pág. 234). Véase también *Die Vernunft*, pág. 220: «...una ley eterna, una Providencia...»

20 *Die Vernunft*, pág. 38.

Atengámonos a la conclusión cierta, y a la opinión que, según Hegel, comparten Anaxágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles. Admitamos que todos reconocieron que lo fortuito y particular carece de importancia. Hegel nos advierte que no nos ocuparemos de lo fortuito en historia, y menos aún en la filosofía de la historia:

Aquí nada tenemos que hacer con lo particular empírico; se lo abandona al azar, y esto último es cosa que no nos incumbe.[21]

Tal vez sea conveniente tener en cuenta lo que en una declaración de este tipo corresponde a la mera polémica. Contra sus adversarios, Hegel utiliza todas las armas disponibles. Acumula los medios *persuasivos*: utiliza las «autoridades» filosóficas, apela a muchas doctrinas que se contradicen entre sí, adapta a su propio pensamiento concepciones corrientes, etcétera.
Esta actitud concuerda con una convicción de Hegel: cree que la opinión cultivada de su época está casi totalmente dominada por la idea de un reinado de la contingencia en los acontecimientos históricos. Para comprender bien esta idea, es necesario que, en la medida de lo posible, nosotros mismos nos situemos en esta perspectiva. Hoy parecería a veces que estas expresiones son completamente superfluas. ¿Quién se atrevería a desconocer la existencia de la necesidad histórica? Pero la situación era distinta en su época, cuando Hegel combatía «la representación privada de pensamiento, en la cual todo aparece en la forma de la contingencia».[22]
A veces describe esta concepción, e indica sus temas predilectos, utilizando elementos de caricatura:

Los actos de la historia de la filosofía no son aventuras, del mismo modo que la historia mundial no es solo romanticismo, del mismo modo que no es una sencilla colección de acontecimientos fortuitos, de andanzas de caballeros errantes, que batallan para sí mismos y se inquietan por nada, y cuya actividad ha desaparecido sin dejar rastros.[23]

Anteriormente había definido del siguiente modo la representación corriente de la historia:

A primera vista, la historia implica, en efecto, la necesidad de relatar los acontecimientos fortuitos de las diferentes épocas, de los pueblos y los individuos, fortuitos, por una parte, en su sucesión temporal, y, por otra, también en su contenido.[24]

21 *Ibid.*, pág. 76.
22 *Phénoménologie*, t. I, pág. 125.
23 *Geschichte der Philosophie*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XVII, pág. 48.
24 *Ibid.* pág. 38.

Aquí Hegel tropieza con una resistencia. A su juicio, «la dificultad» consiste en que la razón, y por consiguiente la necesidad, reinan en la historia.[25] Hegel quiere desplazar definitivamente a los defensores del azar. Y lo hace desde el comienzo mismo de su curso. Así, cuando abre las puertas de la historia y penetra en el dédalo de las instituciones edificadas por el genio humano, se puede tener la impresión de que ningún accidente estorbará su marcha. ¡Se ha prohibido la entrada a lo fortuito! No habrá discordancias ni sorpresas:

Allí, todo es orden y belleza...

El imperio del azar

El lector que confíe demasiado en Hegel, del mismo modo que Sócrates había confiado con excesiva ingenuidad en las palabras de Anaxágoras, ¿no correrá el riesgo de experimentar también un grave desengaño?
La traducción hegeliana del *Fedón*, ¿no habría debido suscitar su desconfianza?
Muchas razones determinan que no nos dejemos impresionar por algunas fórmulas perentorias de Hegel. Afirma aquí que «la reflexión filosófica no tiene otra intención que alejar (*entfernen*) lo fortuito». Pero, ¿en la *Enciclopedia* no había afirmado lo contrario? En esta obra escribía:

Sin embargo, no debe interpretarse el asunto como si la contingencia fuese simplemente el hecho de nuestra representación subjetiva, y como si para alcanzar la verdad solo fuese necesario desecharla.[26]

Esta observación comenta un parágrafo en que ha afirmado que «la posibilidad y el azar son los momentos de la realidad».
Y luego, cuando Hegel se burla de quienes ven en la historia una sucesión de aventuras de caballeros errantes, se contenta con decir que no consiste *solo* en eso.
Si un lector de Hegel menospreciara estos indicios, si no desconfiase, si al abrir las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* creyera entrar en un mundo desprovisto de sorpresas y de riesgos, la emoción de lo inesperado acentuaría mucho más su estremecimiento. Por no haber tenido la sensatez de prepararse para todo,

25 *Die Vernunft*, pág. 37.
26 *Encyclopädie*, párr. 145, apéndice; Glockner, ed., *Werke*, t. VIII, pág. 328.

le asombraría ante todo hallar una doctrina que no parece cumplir sus promesas: en verdad, solamente de lejos acompaña el sueño de finalidad armoniosa que embriagaba a Sócrates, y se burla de la Providencia de los cristianos, por lo menos de los que no son hegelianos.

Pero, ¿no será lo más desconcertante comprobar que Hegel convierte la sorpresa misma en una especie de ley universal de la historia, y lo inesperado, en cierta medida, en el único futuro que los hombres pueden esperar? ¿Y percibir, luego, que la sorpresa y lo inesperado se originan en un azar activo por doquier, promovido a la jerarquía de condición fundamental del desarrollo histórico necesario?

Sócrates creía que por inadvertencia Anaxágoras permitía la intervención del azar en la explicación de un mundo definido inicialmente como racional: de ahí que las causas que él invocaba no parezcan «exteriores» sino «desconcertantes» o «absurdas»; por lo contrario, Hegel desenmascara deliberada, sistemática y obstinadamente en todos los acontecimientos históricos el azar que los engendra. No podrá prescindir del azar, y lo oiremos proclamar, cuando se refiera a lo particular, ¡que «aquí el azar, la particularidad, reciben del concepto el poder de ejercer su derecho formidable»![27] Cuando afirme que esta actividad azarosa de lo particular no interesa al historiador, ¿podremos creerle? ¿No habrá mostrado en ella la fuente indispensable de lo general? ¿Dejará jamás de ocuparse de ella?

Es indudable que un lector familiarizado con Hegel no se indignará ante estas aparentes contradicciones formales. Por poco versado que esté en la dialéctica, presume que el azar acompaña a la necesidad como la sombra sigue a la luz. Los contrarios no se separan jamás, viven uno en el corazón del otro. ¿Por qué el azar habría de verse desterrado unilateralmente? El entendimiento negador, cuyas operaciones incompletas Hegel ha criticado tan vigorosamente, ¿recuperaría todos sus privilegios en la *Filosofía de la historia* sin ser superado, aquí como en otros aspectos, por la razón dialéctica que unifica y completa? No es posible que Hegel prohíba a la razón cumplir en la historia la misión que siempre le asignó:

El *Entendimiento determina* y mantiene las determinaciones; la *Razón* es negativa y *dialéctica* porque disuelve en la nada las determinaciones del entendimiento; es *positiva*, porque produce lo *general*, y *aprehende en ello lo particular*.[28]

27 *Die Vernunft*, pág. 76.
28 *Wissenschaft der Logik*, en Glockner, ed., *Werke*, t. IV, pág. 17. Las bastardillas son nuestras. Véase la trad. al francés de Jankélévitch, t. I, pág. 8.

Aprehender (*begreifen*) lo particular en lo general no es excluirlo. Asimismo, lo necesario, en la historia, no eliminará formalmente el azar. Hegel reemplaza la contingencia romántica por la necesidad histórica, pero se trata de una necesidad que implica el azar.
Pero si bien el lector familiarizado con la obra de Hegel no experimenta un asombro tan intenso como el neófito, no por ello dejará de sentir cierto malestar en la lectura de la Introducción.
La causa está en algunas fórmulas excesivamente bruscas de Hegel. Primero, desecha en forma dogmática e imprudente el azar. Luego, astutamente, por ejemplo en su interpretación del *Fedón*, le facilita una vía de acceso. Después, de tanto en tanto, promueve su desembozada intervención. La esencia de las dificultades proviene aquí del hecho de que Hegel no confiese con franqueza el carácter dialéctico de su pensamiento. Esta reticencia se mantiene a lo largo de la Introducción, y se manifiesta precisamente en el hecho de que Hegel no siempre muestra con nitidez y claridad el papel del azar en la historia, no distingue las diversas especies y no propone una explicación de conjunto.
Estas omisiones pueden crear la impresión de que el azar se infiltra por doquier a pesar de los esfuerzos que Hegel realizaría para rechazarlo, la impresión de que se introduce como de contrabando en la teoría hegeliana de la historia; de modo que el racionalista Hegel «no consigue», como se ha afirmado, «eliminar el azar de la historia».
Este sentimiento, explicable en vista de la insuficiencia de algunas expresiones y de ciertos procedimientos persuasivos utilizados por Hegel, de todos modos carece, en el fondo, de justificativo. ¡El dialéctico Hegel no puede concebir una negación absoluta del azar! Lejos de oponerse a su ingreso en la historia, Hegel ofrece a menudo ejemplos absolutamente convincentes de su constante intervención. No parece que, en este aspecto, el filósofo haya experimentado vacilación alguna.
¿Qué formas adopta el azar en la doctrina hegeliana y qué función cumple?

Venganza y combustibilidad

Sería más fácil responder a esta pregunta si Hegel llamase al azar por su nombre cada vez que lo utiliza. Lamentablemente para nosotros, el azar a menudo actúa de incógnito. Y, aunque resulta en verdad sencillo descubrirlo, no podemos —precisamente a causa de la discreción de Hegel— revelar su identidad sino con cierta prudencia.
Sin embargo, una cosa es indudable: para Hegel, la historia es resultado de la acción de los hombres. Pero los hombres actúan

individualmente, y desde hace mucho se ha advertido la presencia del azar en estas operaciones individuales. Aristóteles, a quien Hegel se refiere tan a menudo, distinguía dos variedades de azar: el que puede intervenir en todas las clases de acontecimientos (*Automaton*) y el que se relaciona con los actos, la fortuna (*Tyché*).

Difieren —dice Aristóteles— en que el azar tiene mayor extensión; de hecho, todos los efectos de la fortuna corresponden al azar, pero no todos los azares provienen de la fortuna. En efecto, hay fortunas y efectos de fortuna, en todo lo que puede atribuirse a la fortuna feliz y en general a la actividad práctica. Asimismo, la fortuna se manifiesta necesariamente en los objetos de la actividad práctica.[29]

Ahora bien, ¿cuándo nos referimos al azar? Lo hacemos, dice Aristóteles, «en el dominio de las cosas que ocurren absolutamente en relación con un fin, cuando las cosas ocurren sin tener en cuenta el resultado y hallándose su causa final fuera de él».[30] La finalidad, en relación con la cual Aristóteles determina así el azar, interviene evidentemente en la acción humana, en la actividad práctica. Desde este punto de vista, la fortuna (*Tyché*) es entonces «la causa de todo lo que proviene inintencionadamente de una acción intencional».[31] Por lo tanto, Boecio, a quien Hegel cita con frecuencia[32] y de quien ciertamente había leído la *Consolación filosófica,* sigue a Aristóteles cuando hace consistir el azar en el hecho de que «por una actividad orientada hacia un fin determinado se alcanza un efecto completamente inesperado, provocado por causas distintas que confluyen de un modo independiente».[33] Es indudable que Hegel hace derivar los acontecimientos históricos de un azar de este tipo. No puede dejar de pensar en Aristóteles y en Boecio cuando escribe:

En la historia mundial, los hombres producen en general mediante sus actos una cosa distinta (*etwas anderes*) de lo que proyectan y alcanzan, de lo que saben y quieren inmediatamente. Realizan lo que les interesa; pero al mismo tiempo se realiza además un excedente (*ein Ferneres*), que se encuentra allí también interiormente, pero del que no tenían conciencia y el cual no se proponían realizar.[34]

29 Aristóteles, *Physique*, ⁂ trad. al francés por H. Carteron, París, 1952, t. II, 197 *b*.
30 *Ibid.*
31 Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlín, 1930, pág. 667.
32 Véase Glockner, ed., *Werke*, t. XI, págs. 439, 445; t. XIX, págs. 159, 176.
33 *De consol. phil.*, ⁂ t. V.
34 *Die Vernunft*, pág. 88.

Los actos humanos suscitan una superabundancia de efectos involuntarios e imprevistos, y Hegel lo muestra en un ejemplo notable y fecundo en enseñanzas:

Un hombre incendia la casa de otro, en una venganza que quizás es justa; es decir, a causa de una ofensa injusta. Aquí se manifiesta ya una interdependencia (*Zusammenhang*) de la acción inmediata y de otras circunstancias que a su vez, sin embargo, son exteriores (*äusserliche Umstände*), que no pertenecen (*gehören zu*) a esta acción, si se la considera de modo inmediato absolutamente en sí. En cuanto tal, esta última quizá consista solo en acercar una pequeña llama al emplazamiento de una viga. Lo que aún no se ha realizado se realizará en seguida por sí mismo (*durch sich selbst*). El lugar de la viga que ha tomado fuego está unido a otros lugares de esta, la viga está unida al maderamen de toda la casa, esta a otras casas, de modo que se origina un gran incendio. Devora los bienes de muchos otros hombres, distintos del que era objeto de la venganza, y aun cuesta la vida a muchas personas. Esto no estaba ni en la acción inmediata ni en la intención de quien había iniciado la cosa. Pero esta acción contiene todavía otra determinación general: en el propósito del autor era solamente una venganza contra un individuo, no la destrucción de sus bienes; pero es además un delito, lo que implica por otra parte el castigo de la falta. Es muy posible que esto no se hallase en la conciencia del autor, y menos aún en su voluntad. Pero es su acción en sí, lo que ella supone de sustancial y de general (*das Allgemeine, Substanzielle derselben*), y lo que la acción realiza. De este ejemplo conviene retener solamente que en una acción inmediata aun puede hallarse otra cosa (*etwas Weiteres*) que la que encontramos en la voluntad y la conciencia del autor. Sin embargo, en sí, este ejemplo significa además lo siguiente: la sustancia de la acción (*die Substanz der Handlung*), y por este hecho la acción misma, se vuelve contra quien la realizó; se convierte a su vez en un contragolpe (*Rückschlag*) que lo destruye.[35]

La importancia de las ideas agrupadas aquí excusa, creemos, la longitud de esta cita. ¿No comete Hegel una imprudencia al hablar de un contragolpe que afecta las intenciones humanas? ¿No será él mismo una de sus víctimas?
De buena gana podemos creerlo, si comparamos esta explicación de los efectos de la acción humana con la que proponía Sócrates, en el pasaje del *Fedón* que examinamos anteriormente y que aparentemente Hegel quiso tomar como punto de apoyo. Sócrates se indignaba porque, después de haber afirmado que la razón gobierna al mundo, Anaxágoras se satisfacía con una determinación de los

35 *Ibid.*, págs. 88-89.

acontecimientos mediante causas mecánicas. Y también él proponía un ejemplo, su propio ejemplo. ¿Por qué Sócrates permanece en prisión, cuando, habiendo sido condenado a muerte, se le ofrecen posibilidades de fuga? Anaxágoras explicaba esta conducta mediante una combinación de causas mecánicas. Pero Sócrates piensa de muy distinto modo. Si no escapa, esa actitud responde al hecho de que no se lo propone, porque ello contradiría el fin que persigue consciente y voluntariamente, porque juzga que así es mejor: lo que su acto tiene de importante, depende de su propia voluntad.

Ahora bien, el acto del incendiario, según lo describe Hegel, de ningún modo exhibe esas características. Aquí, lo que depende de la voluntad es lo secundario. La intención del incendiario interviene únicamente en lo que su acto tiene de incompleto, de insignificante e inconsecuente. Por lo contrario, la «sustancia de la acción», «lo que ella tiene de sustancial y general», no obedece a la intención del individuo; más aún, más bien se vuelve contra ella. Es así como el delito imputable al incendiario no coincide con la falta que él quería cometer. De buena gana se habría contentado con una minúscula infracción. Pero el azar ha extendido el incendio. En el mal como en el bien, la grandeza es siempre un regalo de la fortuna.

El problema de la imputabilidad siempre preocupó a Hegel. A su modo, estudia a menudo el contagio de la responsabilidad. Como en una especie de infección, la acción extiende indefinidamente sus efectos. También por vía de contagio, la mala intención roe el alma entera y compromete toda su responsabilidad. Hegel ha desarrollado esta idea en los *Principios de la filosofía del derecho*, sirviéndose también en esta obra del ejemplo del incendiario:

Cuando se considera que el enceguecimiento del momento, la excitación de la pasión, la embriaguez, y en general todo lo que se denomina la fuerza de los móviles sensibles (...) como puntos fundamentales en la imputación y la determinación del delito mismo y del grado de castigo que merece, y cuando se cree que dichas circunstancias pueden eliminar la falta del criminal, no se está tratando a este de acuerdo con su derecho y su honor de hombre, cuya naturaleza consiste precisamente en ser esencialmente un universal y no un ser abstractamente instantáneo y una inconexión del saber. Del mismo modo que el incendiario, con su antorcha, no puso fuego a esa superficie de una pulgada de madera como algo aislado, sino que, por lo contrario, incendió lo que es general, la casa, asimismo, en cuanto sujeto no es el ser singular de este instante, ni esta sensación aislada del ardor de la venganza.[36]

36 *Philosophie des Rechts*, ⁂ párr. 132; véase Glockner, ed., *Werke*, t. VII, págs. 191-92.

Por lo tanto, ahora el resplandor del incendio ilumina de modo siniestro la fatalidad de las consecuencias de la acción humana, tanto en la filosofía del derecho como en la de la historia. Sin embargo, el empleo de este ejemplo no es del todo equivalente en las dos obras.

En el segundo caso, el incendiario aparece como responsable a causa de la posibilidad de comprender la situación y de prever los efectos de su acto, aunque no aproveche efectivamente esta posibilidad. No es necesario que el malhechor se haya representado claramente el carácter injusto y culpable de su actividad, «en la forma de la representación clara de la psicología de Wolf». Solo en el delirio la conciencia está suficientemente alterada como «para separarse del saber y de la acción de las cosas particulares».[37]

En cambio, en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* Hegel admite la imposibilidad de comprender en forma total las situaciones, y de preverlas. Esta ignorancia no afecta únicamente al delirio, sino a toda acción. Y no anula la responsabilidad del agente.

En todo caso, la imprevisibilidad de las consecuencias —que puede ser de hecho o de derecho— de ningún modo impide que estas concentren en sí la esencia misma de la acción. ¡Bien podemos dudar de que Sócrates hubiese aprobado una concepción semejante! Seguramente le habría formulado el mismo reproche que a la doctrina de Anaxágoras: ¿cómo es posible tolerar la idea de que lo «sustancial» en el resultado de la acción humana nada deba a la inteligencia de su autor ni a su voluntad, ni aun a su simple toma de conciencia, ni tampoco a ninguna voluntad, a ninguna inteligencia superior, y que lo esencial deba responder completamente a las circunstancias «exteriores», a las «causas desconcertantes», al azar?

La originalidad de Hegel en este punto no consiste en observar que hay un azar en los actos humanos, que la «fortuna» representa un papel, sino en sostener que en los actos humanos más importantes lo «sustancial» es lo que la fortuna introduce en ellos. Que un descontento o un ofendido haya deseado vengarse, que proyectara destruir la casa de su enemigo, que durante unos minutos acercase una llama a una viga, son cosas que no tienen mucha importancia. Pero lo que importa ante todo es el incendio generalizado que de ese modo desencadenó sin quererlo, y aun sin saberlo, y los efectos históricos que este incendio producirá: ante el tribunal del mundo, la combustibilidad alega con mayor elocuencia que la venganza.

Así, para la historia, el acontecimiento decisivo no es que en 1721 los ladrones hayan robado algunos fardos de seda en Marsella

37 *Ibíd.*

sino que, al apoderarse de las mercancías, por ese mismo hecho propagaran una epidemia de peste, provocando la muerte de dos tercios de la población de Tolón y la ruina de esta ciudad. El robo intencional parece irrisorio al lado del verdadero crimen, pese a que este fue involuntario.[38]

En el desencadenamiento y el avance del incendio, que Hegel continúa utilizando como ejemplo, la «fortuna» aristotélica (*Tychè*) casi se confunde con el género del cual ella es una especie, el azar (*Automaton*). Las consecuencias imprevistas son las que se desprenden *automáticamente* del gesto del incendiario. La secuencia de acontecimientos que él no había deseado se cumplirá, después de su operación fragmentaria, «por sí misma» (*durch sich selbst*), y por lo tanto las causas mecánicas suscitarán lo «sustancial», lo «general»: ¡una universalidad maquinal!

Pues el agregado de «algo distinto» a la operación intencional del incendiario no representa necesariamente una sustitución de la finalidad, según la concibe Aristóteles. En opinión de este último, el azar consistiría sobre todo en «la sustitución inesperada de un fin por otro».[39] El acontecimiento fortuito revestiría la apariencia de una finalidad propia: «¡Como si esto se hubiese hecho a propósito!».

Ahora bien, ¿es posible juzgar así el resultado concreto obtenido por el incendiario: por ejemplo, la destrucción de una ciudad entera? El incendio generalizado contradice todas las intenciones de todos los individuos. Así, pues, ¿quién lo deseaba, quién lo quería? Aquí se trata mucho más del efecto de una causalidad que del fin de una inteligencia.

Es cierto que, gracias a este incendio, se realizará la historia. Es necesario que se destruyan ciudades para que progrese el género humano. ¿Incluiremos la catástrofe en la cuenta de la Razón que gobierna al mundo? En todo caso, ella nos permite comprender mejor lo que Hegel entiende cuando se refiere a este «gobierno». Es un gobierno que no implica finalidad exterior. Leibniz ya intentaba conciliar el mecanismo y la finalidad. Pero, en este sentido, Hegel va más lejos. Confunde la necesidad interna inconsciente y la finalidad.

Por lo tanto, si se quiere, bien puede afirmarse —con Hegel— que el incendio de la ciudad es un medio utilizado por la Razón universal. Pero igualmente es posible interpretar este «medio» como el efecto necesario de una confluencia de circunstancias, como el efecto del azar.

En él no se realiza una voluntad consciente y deliberada ni «una inteligencia como razón consciente de sí misma» ni «un espíritu

38 Véase en nuestro trabajo *Hegel secret*, 2ª parte, t. IV, cap. 1, «Antrechaux».

39 Véase Piéron, «Essai sur le hasard», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1902, pág. 685.

como tal». Cuando se afirma que la Razón universal ha «querido» este incendio, solo se piensa en lo siguiente: sin ese incendio el mundo no sería lo que es.
Naturalmente, una razón libre habría podido realizar sus fines utilizando otros medios. Habría podido sustituir la eliminación de una ciudad por la destrucción de otra, utilizar el temblor de tierra o la peste en lugar del incendio, prescindir de esta mano temerosa que acerca furtivamente una antorcha a una viga. Y, sobre todo, habría podido motivar una acción inteligente, metódica y concertada.
Pero lo involuntario y lo inconsciente sostienen la sustancia.
De ahí que, si esta doctrina de Hegel se aleja mucho de la de Sócrates y no coincide totalmente con la de Aristóteles, tampoco se confunde con la doctrina clásica de la Providencia.
Es indudable que quienes han reconocido la existencia de una Providencia debieron aceptar también la importancia de las consecuencias involuntarias e imprevistas de la acción humana. Así, Bossuet observa que los que gobiernan

hacen más o menos aquello que se proponen, y sus consejos jamás dejaron de producir efectos imprevistos. Ni son dueños de las disposiciones que los siglos anteriores incluyeron en sus asuntos, ni pueden prever el curso que seguirá el porvenir, y menos aún forzarlo (...) En una palabra, no hay ningún poder humano que, muy a su pesar, no sirva a otros designios distintos de los suyos propios.[40]

Pero, contrariamente a la tesis que sostiene Hegel, para Bossuet los acontecimientos no se producen «por sí mismos» después que una acción humana los desencadenó. Las ciudades no se incendian a causa de la combustibilidad de las vigas y la proximidad de las casas. No hay una «razón» ininteligente e inconsciente que «gobierna» el mundo y le impone sus leyes.
Bossuet concibe el gobierno del mundo de modo muy distinto. Para él, «Dios reina sobre todos los pueblos». Y agrega:

No hablemos más del azar o la fortuna, o mencionémoslos únicamente como un nombre que nos permite disimular nuestra ignorancia. Lo que es azar con respecto a nuestras reflexiones inciertas, es un designio concertado en un consejo más alto, es decir, en ese consejo eterno que encierra todas las causas y todos los efectos en un mismo orden. De este modo, todo concurre al mismo fin; y porque no comprendemos el todo, hallamos el azar o la irregularidad en los encuentros particulares.[41]

40 Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Tours, 1899, pág. 451.
41 *Ibíd.*, pág. 450.

Bossuet había observado también que este azar provoca el movimiento de los actos humanos contra sus autores. Aristóteles veía en la «fortuna» la irrupción de un resultado que no había sido deseado. Para Hegel, la operación no solo aporta algo más de lo que ella perseguía: también suscita lo contrario de su objetivo, provoca un «contragolpe», un *Rückschlag*. En una perspectiva semejante, Bossuet señala que «Alejandro no creía trabajar para sus capitanes, ni arruinar su linaje con sus conquistas».[42]
Pero si para Bossuet esta mistificación de las intenciones individuales era obra de una Providencia, conciencia personal y profética que prevé y provee, para Hegel, por lo contrario, se produce «por sí misma», y no es resultado de ninguna «previsión». Hegel adoptará sin reservas el «lenguaje de la representación» [43] cuando, después de haber formulado esta definición conceptual de la «Providencia», exclame con acento lírico:

¡Utiliza el infortunio, el sufrimiento, los fines particulares y la voluntad inconsciente de los pueblos para realizar su fin absoluto y su gloria! [44]

¡Y reivindicará para su obra la denominación de *teodicea*! [45]
En realidad, y para expresarnos en el lenguaje especulativo, ni el sol ni los planetas ni la Razón *saben* una palabra de este fin absoluto y de esta gloria.

42 *Ibid.*, pág. 451.
43 Acerca del «modo de representación», véanse las hermosas páginas de la *Historia de la filosofía* consagradas a Platón. Aquí podemos apenas citar algunos pasajes: «A nosotros nos toca distinguir lo que es especulación y lo que es representación (...) Así, por ejemplo, en su *Timeo*, al referirse a la creación del mundo, Platón utiliza esta forma: Dios ha modelado el mundo, y los demonios participaron en este asunto. Todo esto tiene que ver con el modo de la representación (...) Sin duda, en Platón aparece literalmente que Dios ha creado el mundo, que los demonios (...) existen (...) y sin embargo ello no forma parte de su filosofía (...) Pero si sabemos qué es lo filosófico, no nos preocupamos de dichas expresiones, y comprendemos lo que Platón quería» (*Geschichte der Philosophie*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XVIII, págs. 189-90).
44 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 452; trad. al francés por Gibelin, pág. 325. Véase también *Die Vernunft*, pág. 77: «...la historia mundial presenta simplemente el plan de la Providencia. Dios rige al mundo».
45 *Ibid.*, pág. 569; trad. al francés por Gibelin, pág. 409. En una carta a Zellmann (1807), Hegel había escrito: «La ciencia única es la teodicea; ella nos precaverá tanto del asombro animal ante los acontecimientos como de la actitud más inteligente que los atribuye a los azares del instante o al talento de un individuo (...); evitará que nos lamentemos de la victoria de la injusticia o de la derrota del derecho» (*Briefe*, t. I, págs. 137-38; trad. al francés por J. Carrère, t. I, pág. 129).

2. El azar

El hombre discreto no deja a merced del azar uno solo de sus actos... Saint-Evremond.

El mezquino incendiario pretende perjudicar a su enemigo, y no sospecha que él mismo sufrirá. Con su acto infringe las leyes y se expone al castigo y a la muerte. El mecanismo accionado por su gesto provoca efectos realmente opuestos a los que él se proponía. ¿Acaso no arriesga perder su propia vida en las llamas?

Hegel piensa, en efecto, que el azar interviene en todos los actos humanos, los cuales a su vez hacen la historia. Debemos detenernos en este punto, pues el propio filósofo insiste en ello: el destino del incendiario no representa una excepción, ni se refiere a una posibilidad del comportamiento humano entre otras.

En verdad, se trata de la descripción en un caso particular de lo que a juicio de Hegel es regla general. Todos los actos humanos, en todos los géneros de actividad, producen consecuencias imprevistas, involuntarias, ajenas a las intenciones.

Inmediatamente después de referirse al malhechor de poca monta, Hegel no vacila en presentar la figura de César, el gran jefe de Estado. La importancia humana e histórica de los actos de estos dos hombres alcanza niveles muy distintos; y, pese a todo, lo mismo que el humilde criminal, el gran personaje político tampoco previó los lineamientos esenciales de sus propios logros.

El fin consciente de César era conservar «su situación, su honor y su seguridad». Pero, en el curso de la actividad encaminada a la realización de ese fin, también él, sin quererlo ni saberlo verdaderamente, confirió al Estado romano la forma que reclamaba el espíritu de la época.[1] Y, en su análisis de la actividad de César, Hegel se aviene a utilizar la palabra *azar*, que no aparecía en la evocación del incendiario. Afirma que la obra de César es «la unión de una determinación necesaria en sí y de un fin que parece fortuito (*zufällig*)».[2]

Este modo de interpretar la actividad del hombre singular en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* no responde a nuevas inquietudes de Hegel. Desde sus primeras investigaciones lo torturó este problema: ¿Cómo y por qué los actos humanos producen resultados contrarios a los que deseaban sus ejecutores? ¿Cuál es la naturaleza de este destino que se impone aun a los

1 *Die Vernunft*, pág. 89.
2 *Ibid.*

más grandes, a Cristo mismo,[3] al propio Napoleón?[4] En todos los casos la respuesta de Hegel es la misma: Jesús dirige sus intenciones hacia seres que él no eligió, los judíos reales y concretos. Napoleón actúa sobre una inerte masa de mediocridad, que obedece a sus propias leyes. El incendiario tiene que ver con vigas y casas que no se someten a los dictados de su voluntad.
El destino del individuo es esta «unión de lo necesario y lo fortuito». Pero Hegel cree que la unión misma es necesaria, y la palabra *unión* se revela insuficiente: por su intimidad, la relación del azar y la necesidad supera a una unión que podría reducirse a una yuxtaposición. De manera que a veces Hegel se referirá simplemente a la *necesidad fortuita*:

La necesidad exterior es en realidad la necesidad fortuita (*zufällige Notwendigkeit*).[5]

De tal modo, asociará paradójicamente la necesidad a su negación. En verdad, ¿estamos tan lejos de Epicuro como afirma Hegel?

La necesidad del azar

¿Cuál es la ley necesaria de este azar que extravía las intenciones humanas?
Los ejemplos hegelianos que hemos recordado permiten deducirla ante todo de la ignorancia (subjetiva) de las consecuencias de la acción. Pero esta, a su vez, es resultado de la ignorancia de las causas y las leyes exteriores (en el caso del incendiario, combustibilidad de las vigas, arquitectura de la casa, plano del barrio, etc.). Disminuye gracias al progreso del saber, por lo menos en algunos dominios. De todos modos, hay un retraso permanente del individuo respecto de la ciencia de su época, y es necesario considerar también la limitación de sus posibilidades de asimilación de una inmensa masa de conocimientos. Además, la ciencia de una época no es nunca el saber total.
Pero el ejemplo del incendiario se relaciona con el acto particularmente irreflexivo, la actividad de un hombre incompetente e imprudente. El físico que prepara una experiencia de laboratorio, el técnico avisado, conocen algunas leyes de la naturaleza. Adoptan precauciones cuyo objetivo esencial es aislar la operación que ejecutan. Circunscriben su campo, la encierran en un dominio previamente explorado.

3 Nohl, págs. 325-31.
4 *Briefe*, t. II, pág. 28.
5 *Philosophie der Religion*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XVI, pág. 20.

Al margen de estas condiciones experimentales especialmente favorables, la discreción recomienda evitar las empresas de consecuencias mal definidas e imprevisibles cuya imprevisibilidad misma, no obstante, entrevemos. Quien menosprecia esta advertencia sabe que se expone al azar. El hombre hábil examina y se informa, adopta precauciones, obtiene garantías. El sabio aísla cuidadosamente la casa de su enemigo antes de incendiarla...

Se diría que Hegel no atribuye gran importancia a estas cualidades de habilidad y prudencia. Son eficaces solo en ciertos campos de actividad. Quizá pueda afirmarse que el aislamiento protege del azar a las cosas durante un tiempo y en ciertos lugares, y quizá podría también salvar a los hombres. Pero el hombre aislado, ¿sigue siendo un hombre?

Las precauciones humanas, aun en esferas relativamente bien conocidas, tienen escaso alcance. El hombre no siempre puede lo que quiere, ni quiere siempre lo que puede. Además, su voluntad y su poder no concuerdan con su saber. Casi siempre las «circunstancias exteriores» determinan su suerte.

Ni la más excelsa sabiduría ni la más refinada habilidad consiguen evitar esas circunstancias y frustrar los efectos del azar. Hegel recuerda constantemente las consecuencias a menudo desastrosas de la «necesidad exterior», que se manifiestan precisamente en la vida de los seres humanos más sabios, más inteligentes y nobles. De ahí que podamos atribuir un doble significado a su pensamiento de que «solo la piedra es inocente». Puesto que actúa, el hombre siempre es culpable. No solo hiere necesariamente el derecho de otro, o un derecho distinto del suyo; también lesiona su propio derecho, trabaja contra sí mismo y prepara su propia perdición.

Las *Lecciones* evitan describir detalladamente esta tragedia de la vida humana, aunque no dejan de mencionarla a menudo. Fundan la historia en este drama individual de la existencia entregada al azar. La situación espiritual que Hegel percibe en el gesto del incendiario o en el de César no es provisional, ni admite una reforma fundamental. Indudablemente, Hegel cree que los individuos que superan el azar en cierto nivel de actividad deben luego afrontarlo en otro plano. El sagaz César no se dejó arrastrar al papel de incendiario de la casa de un rival, sin preocuparse por el gran incendio posible. Sabía evitar la degradación de esas trampas mezquinas. Necesitaba escenarios más amplios y crímenes más grandes. De todos modos, el azar se abatió sobre él y, como lo demostró su muerte, el riesgo que corrió era el mismo.

Es necesario comprender claramente que si la acción individual se liberase del azar se derrumbaría toda la concepción hegeliana de la historia. En ese caso sería necesario desarrollar otra filosofía de la historia.

Porque hay dos alternativas. La primera consiste en suponer un acuerdo perfecto entre la actividad de los individuos y la vida del

Todo, con lo cual se instalaría en el mundo humano el reinado de la armonía, y cada actividad personal contribuiría metódicamente a la construcción del vasto conjunto. Pero si ya se ha alcanzado dicha armonía, se pregunta Hegel, ¿cómo podemos explicar que aún haya actividad en los individuos?
La segunda opción supone la inexistencia de este acuerdo inmediato, de modo que la discordancia y el defecto susciten el esfuerzo. En ese caso es necesario que el progreso del Todo se funde en una actividad múltiple y contradictoria de sus elementos constitutivos, y que la necesidad de los átomos no se transmita directamente a la necesidad global.
Hegel afirma esta segunda concepción. Inconscientemente, actuando voluntariamente para realizar sus propios fines privados, los hombres construyen un porvenir colectivo imprevisible. Por lo tanto, el azar no permite que se lo elimine de esta relación entre lo colectivo y lo individual. Hegel toma nota de su obstinado despotismo.[6]
También lo exige desde el punto de vista especulativo. A su juicio, no se trata de atribuir, como quería Sócrates, una causalidad inteligente «a cada cosa en particular y a todas en común», sin más aclaración. Por lo contrario, se trata, como hace decir abusivamente a Sócrates, de hallar «en lo particular su fin particular» y «en el Todo el fin universal» mediante la insistencia en su desemejanza. La necesidad de lo particular no solo difiere de la necesidad de lo general sino que se opone a ella. Si sus necesidades se confundieran, también lo harían lo particular y lo general. Pero estos se distinguen y se niegan recíprocamente. Asimismo, para lo general, la necesidad de lo particular es el azar. Y la necesidad de lo general adopta para lo particular la forma de lo fortuito, que no es simple resultado de un déficit del conocimiento.

El azar y la ignorancia

Muchos filósofos y sabios, y entre ellos algunos de nuestros contemporáneos, definen el azar como la ausencia de previsibilidad determinada por la limitación del espíritu humano individual, y no como una propiedad de los acontecimientos mismos. Por lo tanto, creen que en la naturaleza, y a veces también en la historia, prevalece una necesidad absoluta, que en la mayoría de los casos identifican con una causalidad mecánica unilineal.
De modo que el azar, simple impresión subjetiva, consiste en la

6 «Es necesario que lo general se realice por medio de lo particular» (*Die Vernunft*, pág. 85).

intrusión de los efectos de causas que ignoramos en un sistema de relaciones causales conocidas.
La fórmula que Laplace le consagró es tal vez la expresión más clara de esta doctrina de la necesidad.
En el *Essai philosophique sur les probabilités*, afirma:

Debemos considerar el estado actual del universo como el efecto de su estado anterior y la causa del que seguirá. Una inteligencia que en un momento dado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza y la situación respectiva de los seres que la componen, si por otra parte fuese lo suficientemente vasta para analizar estos datos, abarcaría en la misma fórmula el movimiento de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más liviano; para ella nada sería incierto, y ante sus ojos se desplegaría tanto el futuro como el pasado. En la perfección que ha sabido conferir a la astronomía, el espíritu humano ofrece un débil esbozo de esta inteligencia.[7]

Desde Cournot,[8] se ha convertido en costumbre comparar maliciosamente este texto del gran astrónomo ateo con la definición del azar formulada por el obispo de Meaux, citada anteriormente. Como se recordará, este último llegaba a la conclusión de que «por nuestra incapacidad para comprender el Todo, hallamos el azar o la irregularidad en las coincidencias particulares».[9]
Cournot reprocha a Bossuet y a Laplace haber reducido el azar a la ignorancia humana de las causas, y por su parte intenta definir la existencia de un azar objetivo. Pero, después de haber condenado ambas doctrinas, formula un claro distingo entre una y otra. Con una argumentación bastante extraña, afirma que la Providencia de Bossuet reserva un lugar en el mundo al azar objetivo, mientras que la necesidad de Laplace lo expulsaría absolutamente de aquel. «Entiéndase bien —declara— que en este análisis respondemos a Laplace y no a Bossuet».[10]
Esta opción de Cournot plantea el problema de la posibilidad de combinar una Providencia infinita con un azar objetivo.
Cournot no está convencido de que haya motivo para aceptar un compromiso entre su doctrina y la de Bossuet. En este sentido escribe:

7 *Essai philosophique sur les probabilités*, ❖ París, 1920, pág. 7. Véase la pág. 121 de esta obra.
8 Cournot, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, París, 1875, pág. 314.
9 Acerca de las relaciones ideológicas de Hegel y de Laplace, véase *Hegel secret*, 1ª parte, cap. 2, «Revolucionarios e iluminados, Hegel y la librería del *Círculo social*». Hegel habla de la teoría de las probabilidades en la *Encyclopädie*, párr. 279, nota, en Glockner, ed., *Werke*, t. IX, pág. 175; en Lasson, ed., pág. 249. Su biblioteca contenía una edición de las obras de Bossuet.
10 *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, pág. 315.

Que desde toda la eternidad Dios haya ordenado las causas primeras para alcanzar fines cuyo secreto él posee y que sobrepasan infinitamente *nuestras inciertas cavilaciones*, es un pensamiento muy propio de un cristiano y de un obispo, y aquí de ningún modo nos interesa refutarlo; pero no excluye absolutamente la idea de la independencia actual de las causas segundas, y todas las consecuencias que de ellas extraemos racionalmente, y que no son (muy lejos de ello) un manto destinado a disimular nuestra ignorancia.[11]

En un pasaje del *Essai sur les fondements de nos connaissances*, analiza con mayor detalle la misma idea:

Corresponde decir en este sentido (como se afirma con tanta insistencia) que el azar gobierna el mundo, o más bien que representa un papel, por cierto notable, en el gobierno del mundo; lo cual de ningún modo contradice la idea que debemos forjarnos de una dirección suprema y providencial: sea que se atribuya a la dirección providencial el poder de influir únicamente sobre los resultados medios y generales garantizados por las leyes mismas del azar, o que la inteligencia suprema disponga los detalles y los hechos particulares para coordinarlos con perspectivas que sobrepasan nuestras ciencias y nuestras teorías.[12]

La vacilación de Cournot entre estas dos hipótesis señala ya el papel que representa la *ignorancia* en su teoría del azar. Si pese a todo se inclinase decididamente por la segunda, esta consistiría en denominar azar a los hechos particulares cuya coordinación, ejecutada por la inteligencia suprema, nosotros ignoramos. Si, por lo contrario, prefiriese la primera, y si las leyes del azar determinasen *por sí mismas* los resultados medios y generales, ¿qué lugar podría reservarse a la Providencia en este automatismo?
No insistamos en la insuficiencia y la impotencia asombrosas que el concepto de una «independencia» de las causas segundas revelaría en el pensamiento demiúrgico. Pero, ¿no es evidente que, si los fines del mundo son secreto divino, si estos designios «sobrepasan infinitamente nuestras ciencias y nuestras teorías», no tendremos ningún medio de determinar lo que, en el mundo, se comporta en relación con estos fines como un azar objetivo, y que, por lo contrario, todo el azar que creemos verificar se resume en nuestra ignorancia de estos fines, como Bossuet lo había percibido muy claramente?
Dios no se somete a las causas segundas como a una Estigia o a los Destinos. Las utiliza. Estas no son independientes de él, ni unas de otras.

11 *Ibid.*, pág. 314.
12 *Essai sur les fondements de nos connaissances*, París, 1851, pág. 64.

Dios —dice Bossuet— sostiene en las alturas las riendas de todos los reinos; domina todos los corazones (...) El prepara los efectos de las causas más lejanas...[13]

El carácter fortuito de las causas segundas solo puede ser tal «para nosotros». La irresponsabilidad inherente —valga la expresión— no puede imputarse a Dios sin riesgo de incurrir en la temeraria vanagloria del que cree haber descubierto sus secretos. Cournot intenta conciliar la existencia de un azar objetivo en el mundo con la existencia de Dios. Pero la dificultad con la cual tropieza en el curso de esta tentativa representa una provechosa advertencia. ¿No es necesario elegir entre la Providencia y el azar objetivo? Este problema se relaciona directamente con la doctrina de Hegel.
En ocasiones, algunos autores han pretendido asimilar el pensamiento de Hegel al de Bossuet. Por ejemplo, Niel no vacila en escribir:

La construcción de Hegel se emparienta con la de Bossuet. Nos hallamos en un mismo clima teológico. Ambos intentan aclarar la realización de un plan único, que se desarrolla inexorablemente en el curso de todos los acontecimientos. La diferencia que los separa se origina en el hecho de que Hegel ha racionalizado, logicizado la idea de Providencia (...) Por supuesto, no se trata aquí de una razón individual, sino de una razón total que es la expresión racional, «laica», de la idea de Providencia.[14]

Estas líneas nos dejan perplejos. No comprendemos qué quedaría de teológico en una Providencia «laicizada». ¿Cabe aceptar semejante confusión?
Hegel no la ha creado: su doctrina se distingue muy claramente de la de Bossuet. Este último cree que Dios no solo dirige el curso general de la historia, sino que también lo hace con los actos particulares.
Pero Hegel se opone a esta concepción. Y aun llega a puntualilizar: «Dios deja hacer a los hombres...».[15] De ningún modo piensa en una dirección divina cuando muestra al incendiario acercando su antorcha, o cuando revela el corazón de César, colmado de orgullo y de temor, deseoso de afianzar su vacilante posición política:

13 *Discours sur l'histoire universelle*, ♣ págs. 449-50.
14 H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, París, 1945, pág. 299.
15 Glockner, ed., *Werke*, t. VIII, pág. 420. Véase también *Die Vernunft*, pág. 84: «Las pasiones (...) se realizan, lo mismo que sus fines, de acuerdo con su determinación natural, y crean el edificio de la sociedad humana, confiriendo al Derecho y al Orden poder *contra* ellas mismas».

«La Razón no se incorpora inmediatamente a este proceso...». Ella «permite que los objetos actúen unos sobre otros y se utilicen mutuamente, con arreglo a su naturaleza».[16]

Lo universal no gravita sobre lo singular como una imposición exterior que lo obliga a superarse. Lo particular se supera espontáneamente. En el enfrentamiento de los seres contingentes, la contingencia se borra y la particularidad se debilita.
Con respecto a los individuos humanos, «la particularidad para sí, en cuanto satisfacción de las necesidades que se desencadenan desde todos los ángulos, libre albedrío contingente y preferencia subjetiva, se destruye ella misma en su goce y destruye su concepto sustancial».[17]
En los choques particulares desaparece la individualidad de los combatientes:

Al combatirse hay un desgarramiento mutuo de lo particular, y se aniquila una parte de esto último. Pero precisamente lo universal surge como resultado (*resultiert*) en el combate, en la ruina de lo particular.[18]

También la vida económica revela esta inversión espontánea de lo particular y fortuito en general y necesario:

En esta dependencia y esta reciprocidad del trabajo y la satisfacción de las necesidades, el apetito subjetivo se transforma en contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás.[19]

La superación de lo singular en lo general, de lo fortuito en lo necesario, de lo finito en lo infinito, no exige la dirección de una voluntad trascendente. Para obtener resultados distintos de los que desean, los corazones no necesitan que se los torture. Ellos mismos saben cómo afligirse, hallan por sí mismos el camino de su perdición. Pues,

el azar alcanza lo que corresponde a su propia naturaleza, y este destino es así, precisamente, la necesidad (...) Es necesario

16 Glockner, ed., *Werke*, t. VIII, pág. 420. Por lo tanto, debemos aprobar la posición de Niel cuando escribe: «Desde el punto de vista especulativo, se concibe el motor de la historia como interior al hombre mismo» (*op. cit.*, pág. 299).
17 Véase Glockner, ed., *Philosophie des Rechts*, párr. 185, pág. 265; trad. al francés por Kaan, pág. 154.
18 *Die Vernunft*, pág. 105. «*Es ist das Besondere, das sich einander abkämpft*...».
19 Glockner, ed., *Philosophie des Rechts*, párr. 199, pág. 278; trad. al francés por Kaan, pág. 161.

que lo finito —la existencia y los bienes— se proponga como contingente, porque tal es el concepto de lo finito.[20]

El pensamiento de Hegel no se relaciona con el de Bossuet. Pero para captar mejor su originalidad y su vigor extraordinario debemos demostrar también que se opone tanto a la tesis de Bossuet como a la de Laplace, que por su parte no concuerdan entre sí.

Por supuesto, estas diferencias no impiden la manifestación de ciertas opiniones comunes, y sobre todo esta, que ciertamente es trivial: los hombres no lo saben todo. Es difícil suponer que un filósofo se atreverá a negar esta verdad. En este punto Hegel comparte la actitud de Bossuet, Laplace y Cournot. Pero estos diferentes pensadores no atribuyen a dicha ignorancia el mismo papel en la génesis del azar.

A veces se ha reprochado a Laplace un aspecto de su concepción que lo acercaría a Bossuet. Con el fin de explicar qué entiende por azar, ¿acaso no concibió una inteligencia superior (llega a hablar de una inteligencia *suprema*) para cuya omnisapiencia no existiría el azar? Esta inteligencia infinita invocada por Laplace, ¿no es un sustituto vergonzante del Dios de Bossuet? ¡Si de eso se tratara, podríamos sonreír ante ese homenaje indirecto rendido a la divinidad por un sabio que se vanagloriaba de «no necesitar dicha hipótesis»!

Pero una cosa es imaginar un espíritu infinito, teniendo en cuenta el carácter de esta imaginación, y otra afirmar la existencia de un espíritu infinito y creer en él.

Laplace y Bossuet discrepan en el modo de concebir «la inteligencia suprema», y más aún en el modo de interpretar la relación de esta inteligencia con el mundo.

El Dios de Bossuet conoce el mundo y la historia del mundo, pero además los crea y los dirige. Su omnipotencia es igual a su omnisapiencia.

Por lo contrario, Laplace no imagina un demiurgo ni un ordenador, sino únicamente un contemplador universal. Quizá pueda afirmarse que estamos ante una manifestación superflua de la imaginación. Aun desprovista de infinitud, la inteligencia comprende al mundo. Además, no es indispensable conocer la totalidad del mundo para afirmar la existencia del azar.

Sería suficiente comprobar la objetividad del azar en una parte del mundo. Y si se demostrase que en el seno de un sistema parcial reina ininterrumpidamente una necesidad absoluta, casi se habría alcanzado la causa de la necesidad absoluta universal.

La teoría de Laplace aspira a desterrar el azar, porque es una concepción mecanicista y porque supone una necesidad absoluta.

20 *Ibid.*, párr. 324, nota, pág. 434.

Por eso, y no porque Laplace imaginase una inteligencia infinita, conserva algunos elementos «teológicos». Podría afirmarse que la tesis de la necesidad absoluta es teológica, exactamente como la tesis contraria de la contingencia absoluta. Esta «teología», denunciada con sentido polémico en la obra del astrónomo ateo, está muy lejos de la fe de Bossuet.

Por su parte, Hegel se aparta de Laplace y de Bossuet cuando nos indica la existencia de una necesidad que contiene al azar. Una de las formas de este último se origina en la ignorancia humana, en la acción ignorante. Nos vemos forzados a actuar ignorando las causas. El ciego tiene que elegir un camino. Pero al hacerlo objetiva su ignorancia. La acción introduce realmente el azar en el mundo. Inconscientemente sembramos de accidentes nuestro camino.

Si todo consistiera en aceptar esta forma de azar, veríamos regocijarse al mundo humano según lo describe Hegel. Ya señalamos el lugar que Hegel le concede en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia.* Pero no debemos olvidar que la *Fenomenología del espíritu* recapitula las transformaciones que afectan a la conciencia y que ella jamás puede anticipar.

En cada una de sus sucesivas etapas la conciencia actúa siempre como un incendiario, un César o un Napoleón. Se forma progresivamente de manera necesaria, pero ignora dicha necesidad y solo después cobra conciencia de ella. Se transforma constantemente, y asume una fisonomía distinta de la que podía imaginar, en vista de su despreocupación respecto de su propio futuro. Pues en cada caso cree haber llegado al fin de la aventura, y supone que allí permanecerá, como una piedra inmóvil. Y se maravilla al advertir que ha avanzado en el momento mismo en que creía entregarse al reposo. Sin quererlo, se ofrece a sí misma el espectáculo siempre inesperado de sus metamorfosis.

Como se ve, en todo caso puede afirmarse que Hegel no ignoraba la ignorancia ni sus efectos, y que no descuidaba la imprevisibilidad que ella determina en la acción. La ignorancia facilita los actos de los hombres, que nada harían si lo supieran todo. Quizá pueda afirmarse que no existe filosofía en la cual la ignorancia ocupe un lugar más permanente.

Pues a juicio de Hegel la ignorancia y la imprevisibilidad son necesarias. Bossuet y Laplace condenaban al hombre al estado de ignorancia perpetua, pero se trataba de una situación que no los complacía. ¡Resignémonos a las consecuencias de la finitud! En el mundo real persisten simplemente como una deficiencia, un vacío y un padecimiento.

Hegel eligió otra perspectiva. A su juicio, la ignorancia es indudablemente un efecto de la finitud de los espíritus, pero la ignorancia del porvenir obedece a causas que los hombres mismos crean, y nadie lamenta sus resultados. De modo que si la igno-

rancia del futuro no existiese, ¡en definitiva habría que inventarla! En el fondo, la mayoría de los hombres comparten esta opinión. El movimiento del género humano cobra impulso en el azar de los actos humanos particulares. Aquí se revela ineluctable la necesidad del azar. Se desvanecería únicamente en un fin real de la historia, en la supresión del tiempo. Si los hombres no actuasen desconociendo por lo menos una parte de sus propios actos, no habría historia; y si cesara esta ignorancia, en ese mismo instante se interrumpiría la historia. ¡Bendita imprevisión que permite crear el mundo futuro!

En la *Filosofía de la historia* Hegel retoma el tema que desarrolla en la *Fenomenología*: los actos humanos originan una realidad distinta de la que sus autores habían querido y anticipado. Se obtienen siempre resultados distintos de los que uno mismo deseaba alcanzar . Nos transformamos en el curso de nuestro esfuerzo por continuar siendo nosotros mismos.

En su juventud Hegel había definido esta inversión de las intenciones: es el destino del hombre. Pese a su condición de sembrador de ideas nuevas, en esto se mantenía fiel a la tradición que afirma que el azar es simplemente otra denominación de la fatalidad. Cuando actúa al azar, el individuo forja su propio destino, que le parece extraño y que, sin embargo, es la más cabal manifestación de sí mismo. Pero lo que aparece como el destino del individuo, es también la necesidad del Todo.

Pues el azar no solo se yuxtapone a la necesidad. La penetra y la anima. Imprime movimiento a esta forma. Sin el azar, la necesidad se anquilosaría y perecería. La necesidad de los procesos históricos se corrompería si la acción de los individuos perdiese su carácter azaroso. Ya no habría historia, o en todo caso no existiría *esta* historia cuyas diferentes etapas describe Hegel.

Entonces, ¿es posible acusar de agnosticismo a Hegel, el adversario de Kant? ¿Acaso postula una ignorancia absoluta?

Estaríamos tentados de creerlo, si la concepción hegeliana del azar se limitase a lo que hemos señalado hasta aquí. Pero, como veremos, encierra muchas otras riquezas.

Sea como fuere, la ignorancia nunca es más que una limitación concreta del conocimiento (históricamente relativo); no se trata de una limitación de derecho, que implicaría lo que podríamos denominar un relativismo absoluto. Los hombres no poseen más que un conocimiento relativo de la realidad, pero esta relatividad es a su vez relativa. El saber humano progresa hacia lo absoluto, y no podemos excluir la posibilidad de que lo alcance en ciertos aspectos. Pero aún después de esta victoria los actos humanos continúan evocando resonancias imprevisibles.

El azar objetivo

En la filosofía de Hegel el azar subjetivo se destaca sobre el fondo de un azar objetivo. Hegel se propone disipar las tinieblas del mundo humano y revelar su sentido. Pero el azar puede tener su propio sentido. No se confunde con la mera ignorancia de las cosas. Si desapareciese esta última, de todos modos el hombre, con su acción, introduciría el azar en el mundo, por supuesto que con la condición de conservar necesidades, deseos e intenciones humanos.

¿Por qué? Ocurre que ni las intenciones, ni los deseos ni las necesidades de los individuos se alían con los fines de lo universal. Un sabio, un filósofo, un hegeliano aprehenden quizás el sentido de la historia y la necesidad universal difundida en ella. Pero a pesar de todo experimentan sentimientos individuales, y continúan actuando como individuos. La concepción de la totalidad no los libera de su condición parcelaria. Ven lo universal, pero siguen lo particular. *Video meliora, deteriora sequor.*[21]

No pueden superar la separación que padecen. Por lo tanto, se comportan como si ignorasen lo universal. Ahora bien, el azar aparece precisamente en esta unión de los fines de lo particular y los fines de lo general. Hegel distingue claramente, y con sobrada razón, «en lo particular, el fin particular de este; en el Todo, el fin general...».

Hegel ofrece como ejemplos el acto de un incendiario y la obra de César, y señala en ellos la común ignorancia de las consecuencias. Pero esta última no es la única fuente del azar, y quizá ni siquiera la principal.

En el fondo, no es la ignorancia de las consecuencias lo que importa, sino la indiferencia frente a ellas; en efecto, la ignorancia provoca una radical indiferencia. La indiferencia misma se origina en el hecho de que las consecuencias posibles no se relacionan con el fin propuesto.

Hay incendiarios que prevén claramente las consecuencias indeseables de su delito y esperan el castigo que les acarreará, pero no por eso renuncian a incendiar. «Pagaré mi acto —piensan—, pero por lo menos habré obtenido la satisfacción de la venganza». Comprenden perfectamente que el atentado perjudicará también a personas completamente ajenas al rencor que ellos alientan, que algunos «inocentes», como suele decirse, sufrirán las consecuencias. No desean alcanzar a otros con su gesto ni quieren recibir el castigo que los afectará. Pese a todo, cometen la acción.

Pero, sea cual fuere el grado de exactitud de estas previsiones, en

21 «La singularidad de los fines es la base y el contenido» (Glockner, ed., *Philosophie des Rechts*, párr. 195, pág. 275; trad. al francés por Kaan, pág. 160).

nada disminuyen el carácter «fortuito» de ciertas consecuencias de la acción. Son fortuitas, no por ignorancia o imprevisión, sino por su carácter extraño o diferente. Constituyen un excedente del acto, y no se las había contemplado. Como muy bien lo señala Hegel, dependen «de circunstancias que sin embargo son exteriores, que no pertenecen a este acto si se lo considera de manera inmediata, absolutamente en sí».[22]

Si el conocimiento y la previsión modifican algunos caracteres de las circunstancias, no las apartan sin embargo de la categoría de lo accidental, lo fortuito y lo fatal. El objetivo del vengador era determinada persona, y podía prever que al mismo tiempo afectaría fortuitamente a otras. Su responsabilidad continúa comprometida totalmente. Se relaciona también con este «fortuito» cuya causa es el propio vengador.

Valga lo dicho para César. Quiere evitar que sus adversarios lo derroquen, necesita consolidar su situación, alienta en él una ardiente ambición. Tiene un solo medio: destruir la república, asumir el poder. Las circunstancias le ofrecen ese medio. No tiene más que aprovecharlo.

Ahora bien, que César sepa o ignore qué ecos lejanos resonarán en el mundo como consecuencia de este acontecimiento, en nada cambiará el hecho esencial: cuando formulaba sus votos no invocaba precisamente esas consecuencias lejanas. Perseguía fines personales, más o menos elevados, más o menos sórdidos, para el caso poco importa. Al realizarlos, ha creado también una situación política nueva y modificado irreversiblemente el curso de la historia, sin aspirar a ello con perfecto conocimiento de causa, accidentalmente.

El azar aparece en el mundo humano porque los fines de los individuos, o la necesidad que los impulsa, no coinciden con los fines de la historia mundial o la necesidad que la guía. La gente no marcha lúcidamente y con buena voluntad en el sentido de la historia. De ahí que en relación con la necesidad universal cada acto individual aparezca como expresión del azar: ¿Por qué aparecen el Corso y el 18 Brumario? Y en relación con la necesidad individual cada acontecimiento de alcance universal estalla como un obús perdido: la batalla de Jena podría destruir la *Fenomenología del espíritu.*

Es necesario que se destruyan las ciudades para que se construyan otras nuevas y progrese el urbanismo. Pero cada propietario se aferra a su casa, y si para alcanzar este objetivo dependiéramos de las intenciones de los habitantes, jamás se demolerían las ciudades. Felizmente para los urbanistas, los actos de los incendiarios superan los objetivos que se habían propuesto; y en las guerras, los guerreros, animados a menudo por el deseo de

22 *Die Vernunft*, pág. 88.

conservar, realizan su tarea de destrucción. El azar quiso que el resentimiento aguijonease a un humillado en una ciudad vetusta. El azar quiso que la ambición enardeciese a un orgulloso en una república corrupta...
Como se ve, cada azar cohabita con una necesidad. Viven juntos, y solo así es posible explicar su fecundidad.
Esta unión no se forja exclusivamente en la imaginación de un testigo malévolo. La relatividad recíproca del azar y la necesidad no residen fuera del azar y de la necesidad mismos, en la conciencia de un observador. Recordemos la advertencia de Hegel:

No debe interpretarse el asunto como si la contingencia fuese exclusivamente el hecho de nuestra representación subjetiva, y como si, para alcanzar la verdad, bastara desechar aquella...[23]

Los mundos separados

El azar tiene sentido únicamente si hay totalidades, conjuntos de acción o de acontecimientos que vuelven sobre sí mismos y que pueden «considerarse de manera inmediata, absolutamente en sí». Hallamos en Hegel esta intuición fundamental de las totalidades cerradas sobre sí mismas, no simplemente lineales sino circulares o aun esféricas —aunque se trate de una expresión inexacta—. Cada espíritu vive en «su esfera» de intereses y poderes, y lo mismo puede decirse de cada nación y de cada ser viviente.
No creemos que hubiera impresionado a Hegel la teoría de Cournot, para quien el azar es el encuentro de dos series causales lineales independientes. Seguramente lo habría complacido este reconocimiento de la existencia de un azar objetivo. Pero, como es sabido, procuraba revelar por doquier una causalidad recíproca: en realidad las series causales lineales no son «independientes». Continúan indefinidamente, se desdibujan al avanzar, y por lo tanto no pueden reaparecer y volver sobre sí mismas, sobre todo si se rehúsa asignarles un origen común y una conclusión. No son más que fragmentos sin pies ni cabeza. En cambio, la simple acción del incendiario tiene un comienzo, se despliega y culmina, forma un todo.
Engendra el azar fuera de sí misma, más allá de su significado propio, en un mundo distinto del suyo, con el cual está profundamente vinculada.
Así, para Hegel cada ser y cada nivel de ser no se constituye sino en la separación y la diferencia, en el ensimismamiento y en

23 *Encyclopädie*, párr. 145, apéndice: en Glockner, ed., *Werke*, t. VIII, pág. 328.

la protección contra el otro. Y precisamente porque estudia un género de ser particular, «cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra sobre sí mismo».[24]
Pero, al mismo tiempo que reconoce la independencia de los seres y de los niveles de seres, Hegel rehúsa permanecer en esta monadología. Si se proponen pequeños mundos absolutamente independientes unos de otros, ya no es admisible que puedan encontrarse, combinarse y chocar. La aparición del azar exige por lo menos la presencia de dos mundos. Pero esta condición necesaria no es suficiente. Además, es necesario que estos dos mundos, a pesar de su relativa y temporaria independencia, puedan ejercer uno sobre el otro cierta influencia, y que desde este punto de vista participen en un solo mundo.
Cournot se mantiene bastante alejado de este tipo de concepción. Indudablemente, a veces sustituye con discreción las «series lineales» por «sistemas de causas», y ve en el accidente «algo extraño a un sistema, cuya marcha perturba».[25] De modo que el *carácter extraño* —que implica la diferencia cualitativa— ocupa el lugar de la simple *exterioridad*. E incluso, cediendo todavía más a esta feliz tendencia, Cournot se agenciará a veces de *mundos* separados, que pueden chocar,[26] y se reencontrará así, en cierta medida, con los seres hegelianos, cualitativamente diferenciados, los círculos y las esferas, con la finalidad interna que ellos implican. Pero la obsesión de las «series causales lineales» le impedirá aprovechar estas imágenes. Solo episódicamente las evoca. Por otra parte, no relaciona la colisión de las series causales independientes con la unicidad del área en que aquella se produce. No dispersa los pequeños mundos en un gran mundo, en una totalidad de la cual ellos participarían. No les procura ningún lugar de encuentro. O más bien cabría afirmar que menciona con descuido los lugares y las ocasiones de fricción, el condicionamiento común de todas las coincidencias. Por ejemplo, llega a escribir:

> Se podría conceder a Laplace que las leyes inmutables que gobiernan al mundo *son un pequeño número*: bastaría que hubiese *dos*, perfectamente independientes una de la otra, para que debiese reservarse un lugar a lo fortuito en el gobierno del mundo.[27]

24 *Encyclopädie*, párr. 15, en Glockner, ed., *Werke*, t. VIII, pág. 61. Véase también t. V, *Wissenschaft der Logik*, pág. 351; Lasson, ed., pág. 504.
25 *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, 1923, pág. 221, nota 1. *Essai sur les fondements de nos connaissances*, 1851, t. I, pág. 63.
26 *Essai...*, *op. cit.*, t. I, pág. 51: «Son como dos pequeños mundos...». Véase también la página 52, el viajero víctima de un accidente y «su mundo propio»...
27 Cournot, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, París, 1923, págs. 227-28.

Sin detenernos en todo lo que la idea de «gobierno» entraña de reciprocidad de influencia y de unidad de significado y orientación en los seres gobernados, observemos que la idea de mundo introduce por sí sola los mismos presupuestos. ¿De qué modo dos leyes podrían ser *perfectamente* independientes una de la otra si se aplican en *el* mundo, es decir en *un* mundo?
Si existieran en realidad dos leyes perfectamente independientes, se aplicarían en dos mundos perfectamente independientes, entre los cuales todo encuentro estaría perfectamente excluido. Pero esta hipótesis carece de fundamento, porque precisamente para formularla nos vemos obligados a proponer un mundo constituido por la unidad superior de estas dos independencias supuestamente perfectas, unidad superior en presencia de la cual ellas se constituyen.
Si las dos series independientes se ignoran totalmente entre sí, si son por completo indiferentes una a la otra, ya no puede hablarse de un azar que afectaría su relación.
Pero su independencia adquiere elementos de relación si pertenecen a *un* mundo, y aun más concretamente si se encuentran *localmente*, del mismo modo que un deudor se encuentra cara a cara con su acreedor cuando se pasea por la plaza del mercado o como un curioso encuentra, en el terreno que está cavando, el tesoro que otro hombre había enterrado.
Pero la relación no se limita al lugar y al tiempo. En el mercado —en la persona de su acreedor— o en un pozo —en la forma de monedas—, el hombre aborda en realidad un mundo mercantil íntegro. Estas sorpresas serían imposibles en una sociedad que no utilizara el dinero.
Una independencia «perfecta» excluiría el azar, que de todos modos supone una independencia relativa. El círculo que simboliza la independencia desarrollada en un ser se cierra sobre sí mismo. Pero este cierre conserva un carácter precario y provisional. Se anula y se restablece a cada instante, lucha por perdurar —y lo consigue—, pero su victoria de ningún modo es estable.
Aumentando mi fuerza, mi riqueza, mi poder sobre los otros y las cosas puedo adquirir más independencia. Puedo ofrecer al público el espectáculo de una seguridad y un orgullo monádicos. Por mucho que aumenten mi poder y mi presunción, no me protegen de todos los accidentes. Y aun, como veremos, Hegel piensa que cuanto más se exaltan mayor es mi propio riesgo. A medida que me libero de los pequeños azares, más arriesgo en el juego toda mi persona. No podré evitar el poder de la naturaleza. El accidente me recordará el sentido de mi dependencia y me devolverá al mundo, si no me mata:

Por lo tanto, el azar aparece como uno de los modos de la interdependencia de las cosas y de los seres en el seno de un todo. Diferentes caminos nos permiten alcanzar la idea de esta interdependencia y de este todo. La totalidad condiciona la dialéctica en la conciencia individual, en la conciencia colectiva, en la historia, en la naturaleza. Sería imposible que dos totalidades opuestas se batieran sin que su duelo, al desarrollarse dialécticamente, expresara una solidaridad más elevada.
En cada nivel de la experiencia el accidente señala este envolvimiento de los seres en una totalidad que los supera: es necesario provocar el estallido de las mónadas. El saber toma nota de este incesante torpedeo de las existencias que consiguen afirmarse solo cierto tiempo, y que al desaparecer confiesan que su posición no era nada más que uno de los momentos de una construcción y una justificación más amplias y más valerosas. ¡Azar, tú nos revelas un universo cada vez más vasto!
Cada «pequeño mundo» se expresa ciertamente en un «todo filosófico, un círculo que se cierra sobre sí mismo». Pero, agrega Hegel,

> la idea se encuentra allí en una determinación o un elemento particular. El círculo singular rompe, porque es en sí una totalidad, los límites de su elemento, y funda otra esfera. Por consiguiente, el Todo se presenta como un círculo de círculos, cada uno de los cuales es un momento necesario...[28]

Pero para que un azar objetivo intervenga en el mundo es necesario que el sistema del mundo no se degrade a un simple complejo de ruedecillas.
A pesar de la opinión que es quizá la más difundida, es muy difícil representarse mecánicamente el azar.
Sin duda, es posible provocarlo mecánicamente. Pero la mecánica sostiene entonces lo cualitativo: la geometría de una moneda se adorna con figuras que determinan una *cara* y una *cruz*.
El acontecimiento fortuito implica no solo la exterioridad y la distinción, sino la independencia y el encuentro, que a su vez suponen la alteridad. Por otra parte, el azar aumenta al mismo tiempo que la diferencia cualitativa. Alcanza una elevada especificidad cuando, por ejemplo, *algo* se abate sobre *alguien*, y lo mata. Como dice Hegel,

> la teja cae por azar, pero el hombre que fue muerto, este sujeto concreto y rico, su muerte y la caída de la piedra, son cosas abso-

28 *Encyclopädie*, párr. 15, en Glockner, ed., *Werke*, t. VIII, pág. 61. Véase también t. V, *Wissenschaft der Logik*, pág. 351.

lutamente heterogéneas, y tienen un contenido perfectamente distinto.[29]

El azar no tiene la misma frecuencia ni el mismo sentido en los diferentes niveles del ser.

El azar y la jerarquía de los seres

La teoría hegeliana del azar postula no solo una diversidad de las esencias y los niveles, sino también una jerarquía. Lo químico, superior a lo mecánico, se subordina a lo biológico. Lo universal prevalece sobre lo individual. El espíritu mundial todo lo domina. Cada grado superior aventaja al precedente debido a su determinación más completa, a su complejidad y su unidad, a su poder de ser, su autonomía y su valor. En cada etapa se afirma una subjetividad mayor, es decir, un poder más grande de comprender, de dominar y de utilizar la alteridad asimilándola.
Quizá no exista una idea de tan constante presencia como esta en el pensamiento de Hegel. La conciencia, el conocimiento, el arte, la religión, la historia alcanzan sucesivamente grados cada vez más elevados de desarrollo. Cada escalón es consecuencia de un cambio cualitativo obtenido mediante la ruptura de un aumento cuantitativo: el ser que progresa sufre una metamorfosis, se renueva, en adelante obedece a otras leyes, implica otros caracteres, persigue otros fines.
Esta jerarquía se inscribe en hechos comprobables. El observador percibe no solo la diversidad cualitativa de los seres sino también su creciente complejidad, y ello ocurre ya en la naturaleza, donde no todo se reduce al mecanismo:

Es necesario considerar a la naturaleza como un sistema de grados, cada uno de los cuales proviene necesariamente del otro, y constituye la verdad próxima de aquel del cual resulta.[30]

El propio Hegel propone una clasificación esquemática de ellos:

La idea, como naturaleza, aparece:
—en primer lugar, en la determinación de la exterioridad, de la *dispersión* infinita, fuera de la cual la unidad de la forma conserva el carácter de algo ideal, que no es más que en sí, y por lo tanto es algo simplemente buscado; es la *materia* y su sistema ideal – *Mecánica*;

29 *Philosophie der Religion*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XVI, pág. 21; trad. al francés por Gibelin, París, 1959, 2ª parte, cap. 2, pág. 24.
30 *Encyclopädie*, párr. 249, en Glockner, ed., *Werke*, t. IX, pág. 58.

en segundo lugar, en la determinación de la *particularidad*, de modo que se pone la realidad con una determinación inmanente de la forma y una diferencia que existe en ella; es una relación de reflexión, cuyo ser en sí es la *individualidad* natural – *Física*;
en tercer lugar, en la determinación de la *subjetividad*, en la cual las diferencias reales de la forma son reducidas a la unidad ideal que se ha hallado a sí misma y que es para sí – *Orgánica*.[31]

Por su parte, el hombre alcanza una «independencia activa de la subjetividad». Pero en el desarrollo del espíritu se establece también una jerarquía. La conciencia individual recorre una sucesión ascendente de etapas. Se encuentra superada por el espíritu del pueblo. Y los espíritus de los pueblos, que constituyen «individualidades naturales», dependen a su vez del espíritu universal.
Esta jerarquía efectiva también tiene carácter lógico. Se funda en una creciente complejidad de los seres y en una riqueza cada vez mayor de su esencia. La lógica se propone como tarea demostrar de qué modo, mediante determinaciones cada vez más concretas, cada grado de ser es consecuencia del desarrollo de los grados inferiores, aunque sin reducirse a ellos.
Se trata además de una jerarquía de valor. Hegel lo afirma claramente, y para atestiguarlo menciona la actitud religiosa del hombre respecto de los objetos de la naturaleza:

La vida, la fuerza vital en el árbol y más aún en el animal, es un principio más elevado que la naturaleza del sol o del río... El animal es una existencia más distinguida, más verdadera que un objeto natural de este género; en la adoración de los animales como dioses hay más dignidad que en la adoración de los ríos, las estrellas, etc. La vida del animal anuncia una independencia activa de la subjetividad, que es lo que importa aquí.[32]

En la cima de esta jerarquía reina el espíritu universal. De hecho y de derecho, lo domina todo.

Es necesario afirmar que todo lo que en el mundo tiene nobleza y grandeza fundadas legítimamente encuentra sobre sí algo aún más elevado. El derecho del espíritu universal prevalece sobre todas las justificaciones particulares.[33]

Si el derecho del espíritu universal tiene prioridad sobre el de los *Volksgeister*, el de estos últimos prevalece sobre el derecho de los

31 *Encyclopädie*, párr. 252, en Glockner, ed., *Werke*, t. IX, pág. 66.
32 *Philosophie der Religion*, en Glockner, ed., *Sämtliche Werke*, t. XV, págs. 314-15; trad. al francés por Gibelin, t. II, pág. 77.
33 *Die Vernunft*, pág. 109.

hombres individuales. Pero a su vez cada individuo humano antepone su derecho al de los animales (el peor de los hombre vale más que el mejor de los animales). Estos últimos se alimentan de plantas, que extraen su sustancia del mundo mineral.
Como hemos visto, la necesidad de cada ser constituye el azar fundamental de los seres que están subordinados a él.
Sin embargo, el modo mismo en que Hegel concibe esta jerarquía le impide dejar que el azar se manifieste igualmente en todos los niveles. En efecto, no todas las subordinaciones son equivalentes, y ciertos grados del ser permiten una intervención importante y constante del azar, mientras que otros la diluyen acentuadamente, y alguno de ellos la confisca en provecho propio.
Por ejemplo, en lo mecánico puro, donde cada causalidad es exterior, donde «los elementos constitutivos existen uno fuera del otro» y no se mantiene ninguna forma, el azar no logra manifestarse, porque requiere, por lo contrario, la diferencia cualitativa y la individualidad. Cuando todo puede asimilarse al azar, en la indiferencia, ya no hay azar.
Inversamente, el espíritu universal se presenta como el ser más completo. Posee la individualidad que condiciona la aparición del azar. Pero es el individuo único, y el azar no puede manifestarse sino en la diversidad y la alteridad.
En la base de la jerarquía, el azar se disuelve. En la cima de la jerarquía, la universalidad concreta lo absorbe. Su dominio se extiende entre estos dos límites.
El azar se manifiesta en un nivel máximo cuando lo real se constituye en totalidades concretas diversas que, a causa de su multiplicidad, se desvían constantemente del tipo hacia el cual su necesidad interna las hace tender. Alcanza de preferencia a los seres que, sin reducirse a lo puramente mecánico, son concretos, y que, sin elevarse a la unidad universal, conservan su carácter natural:

La *contradicción* de la Idea, exterior a sí misma en cuanto naturaleza, es más precisamente la contradicción de la *necesidad* de sus formas, producida por el concepto, y de su determinación racional en la totalidad orgánica, por una parte, y por otra la contradicción de su azar indiferente y de su irregularidad indeterminable. El azar y la determinabilidad exterior afirman su derecho en la esfera de la naturaleza. Este azar es máximo en el dominio de las formas concretas que, sin embargo, en cuanto cosas de la naturaleza, no son tampoco más que *inmediatamente* concretas. En efecto, lo concreto *inmediato* no es más que un conjunto de propiedades exteriores unas a otras y más o menos indiferentes la una a la otra; la simple subjetividad, existente por sí, es por lo tanto igualmente indiferente respecto de ellas, y las abandona a la determinación exterior y, por eso mismo, fortuita. Corresponde a la *impotencia* de la naturaleza recibir solo abstractamente las determinaciones del

concepto, y exponer la realización de lo particular a una determinabilidad exterior.[34]

Este desencadenamiento del azar en la naturaleza concreta impide que esta última llegue al más elevado nivel de lo real. Es un signo de insuficiencia:

Se ha alabado la infinita riqueza y la diversidad de las formas, y también, de manera totalmente irracional, el azar que se mezcla con la disposición exterior de las criaturas naturales, como si fuese la más elevada libertad de la naturaleza —como si fuese su divinidad, o por lo menos la divinidad en ella—. Es necesario incluir entre las formas inferiores (sensibles) de la representación la consideración del azar, lo arbitrario, la falta de orden, como libertad y racionalidad. Esta impotencia de la naturaleza pone límites a la filosofía, y es absolutamente incongruente exigir al concepto que comprenda tales accidentes o, como suele decirse, que los construya o deduzca.[35]

Pero si, de acuerdo con la opinión de Hegel, no cabe reducir el azar de la naturaleza, ¿qué puede decirse del azar del hombre?
Es evidente que, en tanto que ser natural, el hombre permanece sometido al azar. Asimismo, su vida social, en cuanto depende de la naturaleza, no escapa a la contingencia. En este sentido, no olvidemos que Hegel titula *das geistige Tierreich* el capítulo en que se ocupa de la vida económica de su época.
Sin embargo, la relación del hombre con el azar no está fijada definitivamente. El hombre puede evitarlo inteligentemente, y aun utilizarlo. Pero también puede preferirlo, buscarlo, afrontarlo, no sin cierto mérito.
De todos modos, sea que domine al azar de la naturaleza o que lo sufra, el hombre permanece sometido al azar social y político. Hegel no concibe ningún medio de conciliar definitivamente los fines individuales y los del género humano: por lo tanto, en este último anida un germen inexorable de disociación, y contra él debe mantenerse activamente, como totalidad viviente.

34 *Encyclopädie*, párr. 250, en Glockner, ed., *Werke*, t. IX, págs. 62-63.
35 *Ibid.* Es sabido que Engels recogió esta idea de Hegel, y también zahirió la pretensión de querer explicarlo todo en la naturaleza. Aunque modificándolas profundamente, se inspiraba en las opiniones de Hegel cuando se burlaba del determinismo absoluto: «Si el hecho de que una cosa determinada por arvejas contiene seis arvejas y no cinco o siete pertenece al mismo orden que la ley del movimiento del sistema solar o la ley de la transformación de la energía, en realidad, no ocurre que la contingencia se eleva a la jerarquía de la necesidad, sino que la necesidad se rebaja al nivel de la contingencia»). (*Dialectique de la nature*, trad. al francés por Bottigelli, París, 1952, pág. 221).

3. El proceso

La eternidad es el tiempo mismo, el movimiento eterno del espíritu. A. Koyré.

Todo termina, salvo el Todo. Hegel interroga a esta universal finitud:

¿Cuál es el fin (*Ende*) de todas estas particularidades? No es posible que se agoten en su fin (*Zweck*) particular. Es necesario que haya un fin último (*Endzweck*) en la base de este enorme sacrificio de contenido espiritual.[1]

En este texto la palabra *Endzweck* ya cobra un sentido relativo, y de ese modo nos permite entrever que, más allá de todas las concepciones de la finalidad recusadas por Hegel, la que elija no discrepará de la historia y el espíritu histórico.

La necesidad interna

En efecto, la variedad de acepciones de la palabra *fin* responde a la diversidad de los sentidos de la palabra *historia.*
Hegel conserva inicialmente la idea de una orientación, de una dirección. El pasado humano se ha dirigido hacia nosotros, y por eso lo comprendemos: se continúa en nosotros, le debemos nuestra existencia y su contenido actual. Por otra parte, nos forjamos una representación coherente de él, lo reaprehendemos intelectualmente.
No caemos bruscamente en el mundo. Si nos encontramos en el punto en que estamos, es porque el pasado nos ha conducido hasta aquí.
Asimismo, nuestro presente no se entendería si no se relacionase estrechamente con su pasado, con su «ser derruido». Separado del devenir que lo realiza, el *fin* no es más que un fragmento abstracto:

En efecto, la cosa no se agota en su *fin*, sino en su actualización; el *resultado* tampoco es el todo *efectivamente real*; lo es sólo con su devenir; para sí, el fin es lo universal sin vida, así como la

1 *Die Vernunft*, pág. 36.

tendencia es solo el impulso que carece aún de su realidad efectiva, y el resultado desnudo es el cadáver que la tendencia dejó tras de sí.[2]

Un fin exterior no se presenta sino como un accidente que interrumpe o perturba esta realización activa de la finalidad interna, como un acontecimiento que no obedece a la necesidad interior del ser al cual afecta. Al adoptar esta concepción Hegel continúa a Aristóteles, que, como lo afirma Milhaud, opone «el accidente a lo que es normal, a lo que se desprende naturalmente de la esencia, a lo que se adapta a ella o deriva necesariamente de ella».[3] Pero Milhaud agrega que, para Aristóteles, «la mezcla de los géneros está fuera del curso normal de la naturaleza».
En este último punto Hegel se separa de Aristóteles. A su juicio, el azar como «mezcla de los géneros» es necesario. Además, insiste en el hecho de que la esencia es proceso.
¿Qué es un proceso? Es un desarrollo que, teniendo en cuenta una relativa estabilidad de las condiciones en que se realiza, constituye la esencia y se cumple sin que ni sus etapas ni sus aspectos provengan de causas exteriores a él. De ese modo, la esencia permanece fiel a sí misma en un cambio que sólo agota sus virtualidades.
Quizá no hallemos ejemplo más seductor del proceso hegeliano que aquel en que el espíritu mismo cobra conciencia de que es un proceso, en una fenomenología que desarrolla toda la secuencia de las figuras por él implicadas.
Para Hegel la idea de proceso tiene alcance universal. Sin embargo, ello no significa que conquiste el mismo éxito en todos los dominios. Es válida sobre todo para el organismo viviente, y aún más para el organismo espiritual. Obtiene su aplicación integral en la historia humana.
Este aspecto es importante: el curso de la historia humana nos ofrece el tipo mismo del proceso; en ella podremos estudiarlo cómodamente, y en ese ámbito veremos, quizá mejor que en otras esferas, cuáles son sus relaciones con el azar.
Para comprenderlas bien, ante todo conviene distinguir claramente entre la necesidad interior y la necesidad exterior.

La necesidad exterior —afirma Hegel— en realidad es fortuita (...) En esta necesidad exterior, solo el resultado es necesario, las circunstancias son fortuitas. Por consiguiente estas, las causas condicionales, y el resultado son diferentes; unas son fortuitas, el otro es necesario: esta diferencia es abstracta; pero hay también

2 *Phénoménologie*, t. I, pág. 7 (modificado por el traductor).
3 Milhaud, «Le hasard chez Aristote et chez Cournot», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, París, 1902, pág. 671.

una diferencia concreta: de lo que se había propuesto resulta otra cosa...[4]

Por lo contrario,

la necesidad interna consiste en que todo lo que se ha presupuesto y distinguido como causa, motivo, ocasión, todo esto, y también el resultado, provienen de una sola cosa. La necesidad constituye una unidad única. Lo que de ese modo ocurre en esta necesidad es de tal naturaleza que los presupuestos no producen ningún otro resultado, pero el proceso es tal únicamente si lo que se supone aparece igualmente en el resultado, concuerda consigo, se encuentra a sí mismo, o si los dos momentos del ser-allí inmediato y de la posición (*Gesetzwerden*) se ponen como un solo momento. En la necesidad exterior, el azar es esencial, o es un ser-allí inmediato (...) Por consiguiente, la necesidad es el proceso en que el resultado y el presupuesto difieren únicamente en la forma.[5]

Para que de ese modo se establezca dicha identidad de contenido entre el punto de partida y el resultado, es necesario que ningún elemento extraño se haya inmiscuido en el curso del desarrollo, o que la esencia haya logrado asimilar, reducir totalmente lo que parecía limitarla o amenazarla exteriormente.
La dignidad de los seres se mide por su autonomía, pero para Hegel esta autonomía implica a su vez un desarrollo, una realización. La esencia tiene carácter conquistador, y su valor depende de su poder de absorción. Se eleva tanto más cuanto mejor se interioriza de los elementos inicialmente exteriores, y cuanto más complejos son los que domina y más elevado su número.
Se comporta como un antiazar activo. Recupera las causas exteriores, extrae de ellas su bien y lo adapta a sí. Pero cuando esta voluntad de poder fracasa, cuando el elemento exterior resiste y derrota al imperialismo de la esencia, sobreviene el accidente que la afecta o la destruye.
Cada ser desarrolla una actividad conservadora de sí. La primera forma de protección consiste en desviar las causas exteriores perturbadoras, o en integrarlas. Aun los cuerpos celestes se defienden (*sich wehren*) de los cometas errantes.[6]
La planta sabe utilizar los minerales, el agua y el aire. Elige su alimento en el mundo que la rodea, aun en el caso de que este

4 *Philosophie der Religion*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XVI, págs. 20-21; *Philosophie de la Religion*, trad. al francés por Gibelin (modificada), 2ª parte, II, París, 1959, pág. 23.
5 *Ibid.*, págs. 21-22; trad. al francés por Gibelin, págs. 24-25.
6 *Encyclopädie*, párr. 279, apéndice en Glockner, ed., *Werke*, t. IX, pág. 175; en Lasson, ed., pág. 249.

Umwelt varíe. Pero corre el peligro de sucumbir ante un cambio excesivamente grande de las condiciones exteriores.
El animal goza de mayor libertad. Busca lejos lo que le falta en el sitio que ocupa. Si es hervíboro, configura el azar mortal de las plantas, cuyo proceso normal interrumpe para enriquecer su propia esencia. Pero también él tropieza con la hierba inasimilable, el jugo venenoso, el animal carnívoro.
El hombre es el ser más dotado para imponer su necesidad interior al mundo aparentemente exterior, al que consigue transformar, con su actividad hábil, en apéndice de su propia esencia.
Lo viviente quiebra la causalidad exterior. Intercepta las series causales en apariencia independientes que desfilan al alcance de su acción, o que lo rozan, y las somete a sus fines, apartándolas de su trayectoria. De ahí que la relación de causalidad, tal cual, no es inmediatamente aplicable a la planta, al animal, y menos aún al hombre: en todos estos casos, destruiría la especificidad del desarrollo. Hegel condena «la inadmisible aplicación de la relación de causalidad a las relaciones de la vida físico-orgánica y a la vida espiritual». Explica que, en este caso,

lo que se denomina causa parece tener un contenido distinto de su efecto; pero ello es así porque lo que actúa sobre lo viviente se encuentra determinado por él, transformado y modificado de modo independiente, porque *lo viviente no permite que la causa alcance su efecto*: es decir, que la supera como causa.

Con el fin de ilustrar esta reducción y esta inversión, Hegel nos propone ejemplos en los tres planos representados por la biología, la vida espiritual individual y la historia:

Es inadmisible afirmar que el alimento es *la causa* de la sangre, o que tales o cuales alimentos, el frío, la humedad, son causas de la fiebre, y así por el estilo. También es inadmisible sostener que el clima jónico es *la causa* de la obra de Homero, o la ambición de César la causa de la ruina de la constitución republicana de Roma. En la historia en general las masas espirituales y los individuos entran en juego y se encuentran en relación recíproca unos con otros. Pero en un sentido más elevado, corresponde a la naturaleza del espíritu aún más que a la característica de lo viviente *no aceptar en él algo originalmente distinto*, no permitir que una causa se continúe en él, sino, por el contrario, quebrarla y transformarla.[7]

El proceso amortigua los choques que el mundo exterior tendería a infligirle, y absorbe los obstáculos. Su elasticidad garantiza su

7 *Wissenschaft der Logik*, en Glockner, ed., *Werke*, t. IV, págs. 707-08.

independencia y protege su propio dinamismo. En el grano de cebada están las causas que lo llevarán a convertirse en una planta de cebada y no en un manzano. Ciertamente, las variaciones de las condiciones externas pueden acelerar y favorecer el proceso o, por lo contrario, perjudicarlo, amortiguarlo y contenerlo. Pero no pueden trastornar el orden de las etapas de desarrollo, ni su naturaleza. El fruto jamás precederá a la flor.
Hegel ve en el organismo viviente el esbozo de esta finalidad eterna necesaria, que J. Hyppolite explica así:

El ser orgánico es de hecho el fin real, él es su propio fin, pues se conserva a sí mismo en su relación con otro.

Y esta actividad teleológica se afirma, más exactamente, como

el concepto mismo, la producción de sí por sí, el proceso circular en que el resultado no emerge sólo como resultado, sino que remite a un primer término que en el resultado llega a ser lo que es; la necesidad ya no es aquí un vínculo exterior: es la inmanencia del Sí a su desarrollo, la ipseidad.[8]

Hyppolite observa que esta concepción de Hegel contradice la de Kant. Para este, el juicio de finalidad no es más que un juicio reflexionante,[9] y en cambio Hegel muestra la finalidad realizada en la razón, en el desarrollo del Sí. Lo precisa en el Prefacio de la *Fenomenología*:

Lo que se ha dicho puede expresarse también de este modo: la razón es la operación conforme a un fin. El resultado es lo que es el comienzo porque este comienzo es fin —en otros términos, lo efectivamente real es lo que es su concepto sólo porque lo inmediato como fin tiene el Sí o la pura realidad efectiva en sí mismo—. El fin actualizado o lo efectivamente real que está allí es movimiento, es un devenir que realiza su despliegue.[10]

Por consiguiente, hay un proceso normal del organismo. Y, por supuesto, normal no significa aquí habitual o constante. Aunque la mayor parte de los granos de cebada existentes en el mundo sirvieran de alimento a las ratas, a los pájaros o a los hombres, de todos modos podría afirmarse que la necesidad interna de un grano de cebada y su desarrollo normal consisten en producir una planta de cebada.
En consecuencia, de acuerdo con Hegel, cada ser viviente marcha

8 *Genèse et structure de la Phénoménologie*, págs. 236-37.
9 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Leipzig: ed. Reclam, 1956, págs. 303 y 308.
10 *Phénoménologie*, t. I, pág. 20.

hacia su muerte natural, que es resultado de su esencia. Esta muerte ocurre de acuerdo con las leyes del género. Hay plantas anuales o bianuales. Otras viven diez años y otras veinte años. Cada especie animal se distingue también por una determinada longevidad. Puesto en el medio más favorable para su supervivencia, de todos modos el animal muere.

Hegel ha intentado diferentes explicaciones especulativas de esta muerte natural.[11] Es el precio de la finitud. Permite la superación del individuo en el género: «Los hijos son la muerte de los padres».

Pero esta muerte esencial ocurre únicamente cuando no la impide una muerte accidental. En lugar de perecer por vocación, un hombre puede verse destruido por la aventura. Este caso representa para el pensamiento humano el azar más típico, porque agrega a las condiciones objetivas del azar las del azar subjetivo: el accidente mortal acumula en sí todos los caracteres de lo fortuito. Es interferencia de sistemas, choque de esencias, ruptura de la necesidad interna, sustitución de la finalidad, frustración de una intención.

Si bien concierne a los vegetales, los animales y el hombre, la noción de proceso se aplica de modo privilegiado a la historia, como devenir necesario de la Idea. El devenir histórico se basa en una independencia externa (su autonomía) y en una contradictoriedad interna (su movimento).

Hegel describe la historia del género humano afirmando que es el más autónomo de todos los procesos. No se origina en causas exteriores, no sufre agresiones que la desviarían. La sustancia es sujeto: en su explicación temporal el sujeto mantiene su dominio absoluto y no permite que nada subsista fuera de él. Todo esto, por lo menos en principio.

Por el contrario, el déficit de autonomía que padecen los individuos vivientes afecta también a las naciones. Cada una de ellas llega a una muerte natural. Si no sufre accidentes, se destruye a sí misma, desde el interior. Como una planta, «cada pueblo lleva un fruto a su madurez». Sin embargo, el fruto de los pueblos «vuelve a convertirse en simiente, pero simiente de otro pueblo, que la llevará a la madurez».[12]

Unicamente la esencia universal no dispersa sus simientes, no muere para revivir en otra parte, sino que, por el contrario, reintegra en sí misma todos los momentos que ha superado. En ella se desencadenan los azares, en el enfrentamiento de sus momentos, pero no son más que avatares, por otra parte indispensables, de su necesidad.

11 Véase la *Encyclopädie*, párr. 375: «Der Tod des Individuums aus sichselbst», en Glockner, ed., *Werke*, t. IX, pág. 717.
12 *Die Vernunft*, pág. 72.

Tal es, por lo menos, el ideal del proceso infinito que Hegel concebía, y cuya ley dinámica intentó establecer. El accidente puede afectar únicamente a las esencias finitas; le recuerda su finitud y su dependencia, y en cambio el espíritu del mundo es libre, no tiene competencia ni se ajusta a condiciones.
No debemos interpretar esta autonomía del género humano como un don originario, sino, por el contrario, como el fruto de un esfuerzo. El hombre se conquista a sí mismo. No lo hace adaptándose al mundo, sino adaptando el mundo, transformando las condiciones exteriores en momentos de su necesidad interna, metamorfoseando mediante su trabajo el medio natural en un medio humano, imponiéndole su propio dominio.
De ese modo supera holgadamente la autonomía relativa de la planta y el animal, que se contentan con la independencia que la naturaleza les concedió. Al describir la actividad liberadora del marino, Hegel formula el siguiente elogio:

Es un principio muy distinto del que lleva a recibirlo todo de una naturaleza benévola. Para la industria,[13] la naturaleza deja de ser un poder; se la trata como a un ente sometido, al que el hombre confiere una forma acorde con sus propios designios, al que imprime el sello de su actividad. El respeto a la naturaleza desaparece ante la confianza del hombre en sí mismo y ante el entendimiento, que sabe dominar a la naturaleza.[14]

A menudo, Hegel se maravilla de este marino modelo, de su asombrosa libertad, de ese mundo que él construye de la primera a la última pieza: «...lleva consigo el suelo que él mismo construyó».[15]
Esta conversión de las cosas a lo humano se realiza progresivamente, se cumple en el tiempo, es obra de la historia. Hegel señala el primer movimiento: se remonta a la época del más elevado desarrollo de la civilización fenicia.[16] Esta victoria no es fruto de una simple toma de conciencia, o de una extensión del conocimiento. Para Hegel, lo que supera el azar es la acción y no el saber. La persistencia del azar no responde a la ignorancia sino a la impotencia. Las condiciones exteriores de la vida humana dejan de ser un azar para el hombre cuando él las domestica. Continúan sometiéndolo cuando frente a ellas observa una pasividad animal.
Pero el individuo humano no consigue reducir toda la causalidad

13 En el sentido de actividad transformadora inteligente.
14 Lasson, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 449. Aparece la misma idea, desarrollada con menos extensión, en la edición de Glockner, pág. 256.
15 *Die Vernunft*, pág. 198.
16 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, 1ª parte, cap. 3, «Siria», pág. 255; en la edición de Lasson, véase «Los fenicios», pág. 447.

externa a su propia necesidad interna. Lo consigue únicamente dentro de ciertos límites, y allende estos últimos continúa siendo presa del azar. Todo esto es así porque él es un ser viviente, un organismo, y en el organismo viviente se manifiesta siempre «la impotencia de la naturaleza», que no realiza el concepto:

Esta debilidad del concepto en la naturaleza —dice Hegel— no solo somete la formación de los individuos a los azares externos —el animal desarrollado (y sobre todo el hombre) está expuesto a las monstruosidades—, sino que también somete totalmente las especies a la vida exterior de la naturaleza universal, cuya alternancia el animal vive, de modo que él mismo no es más que una alternancia de salud y de enfermedad. El medio del azar externo casi no contiene más que elementos extraños; ejerce sobre el sentimiento del animal una violencia constante y lo amenaza con peligros, y este sentimiento es incierto, ansioso y desdichado.[17]

Aunque la supere, el hombre participa de la vida animal. Más allá de esta última, desarrolla inmensos poderes, y extiende hasta el extremo la capacidad de resistencia a las causas externas. Pero sucumbe finalmente a una ofensiva invencible. En efecto, tampoco él realiza el género, y, como en el caso de animal, «el inconformismo con la generalidad es su enfermedad original y el germen innato de la muerte».[18] Además, a las condiciones del medio físico se agregan en su caso las condiciones complejas y no dominadas del medio humano.

Hallaremos una autonomía mayor, pero no infinita, en el pueblo. En cuanto espíritu del pueblo (*Volksgeist*),* un pueblo exhibe mayor flexibilidad que cada uno de los individuos que lo componen. Precisamente, estos amortiguan los azares en beneficio de aquel. Las enfermedades o los accidentes que a ellos los afectan a aquel lo dejan intacto.

Si surge una dificultad exterior, el pueblo se vuelve hacia los ciudadanos y aprovecha su individualidad: trabajarán y se agotarán más, perecerán en mayor número y más jóvenes, al tiempo que procurarán reproducirse más activamente; ellos se sacrificarán para que él viva, se fortalezca y prospere. El pueblo se defiende del azar exponiendo a él a los individuos. Se alimenta con la contingencia de estos últimos. Sin embargo, no goza de una invulnerabilidad total. El es «el individuo que es un mundo»,[19] pero este mundo es un individuo. Y el *Volksgeist*, «en cuanto individuo natural,

17 *Encyclopädie*, párr. 370, nota, en Glockner, ed., *Werke*, t. IX, pág. 677; en la edición de Lasson, párr. 368, pág. 326. Véase también *Die Vernunft*, pág. 169.
18 *Encyclopädie*, párr. 375, en Glockner, ed., *Werke*, t. IX, pág. 717.
* Véase la *N. del R. T.* de pág. 174.
19 *Phénoménologie*, t. II, pág. 12.

florece, manifiesta su fuerza, declina y muere. Está en la naturaleza de la finitud que el espíritu limitado sea perecedero».[20]
Cada *Volksgeist*, animado por una necesidad interna, esencialmente autónomo, se desarrolla por sí mismo, sin consideración y sin respeto por los seres que le son exteriores, y a los que procura conquistar y asimilar. Pero siempre acaba por encontrar algo más fuerte que él mismo.
Cada Estado encarna el azar para los demás Estados. Con respecto a los otros, el Estado es soberanamente autónomo, afirma Hegel. Por lo tanto, estas diversas esencias autónomas que son los Estados conciertan entre sí una relación afectada por la contingencia.[21] Estos pequeños mundos, limitados y perecederos, disputan y se destruyen entre sí.
Pero también están sometidos al azar, porque, si bien dominan a los individuos humanos, a su vez están dominados por la esencia universal que los supera.
Y con esta última alcanzamos el más elevado nivel. Ella recoge en sí todo lo que estaba disperso en los seres subordinados: es simultáneamente lo universal y lo individual, el universal concreto. Solo este alcanza la verdadera autonomía, es el único capaz de abarcarlo todo. Hegel afirma esta primacía de la necesidad del espíritu universal no solo como un hecho, sino también como una exigencia metafísica:

Ninguna figura limitada puede mantenerse en oposición al pensamiento, al concepto. Si hubiese algo que el concepto no pudiera digerir, no pudiera disolver, en ello hallaríamos seguramente el mayor desgarramiento, el más profundo infortunio.[22]

Sin embargo, la necesidad última del espíritu universal no es un dato, un inmediato. Se presenta inicialmente como simple posibilidad (en sí) y se realiza, se cumple en el tiempo, convirtiéndose de ese modo en «para sí». Sólo al fin de su largo viaje, en el anochecer de su jornada, el espíritu se impone efectivamente a todas las realidades que en principio parecían exteriores. Ha debido partir de su mayor alienación, en la cual todo le parecía extraño. Pero luego ha dominado a su mundo, reconquistándose él mismo. Esta reconquista de sí del espíritu es la historia. Mientras esta dura el espíritu se realiza momentáneamente en formas degradadas de sí mismo, que se oponen unas a otras en su diversidad, su heterogeneidad y su desigualdad: el azar campea por sus fueros en este tumulto.
Pero, aunque enemigo indispensable, cada combate representa para él una derrota. El proceso se plantea oponiéndose a él.

20 *Die Vernunft*, pág. 67.
21 Glockner, ed., *Philosophie des Rechts*, párr. 340, pág. 446.
22 *Die Vernunft*, págs. 180-81.

La circularidad

El proceso por excelencia —el desarrollo del género humano— no se extravía en una «progresión hasta el infinito» que se expresaría en un aumento, un acrecentamiento puramente cuantitativo: a lo sumo, la humanidad llegaría a ser cada vez más sabia, cada vez más inteligente, cada vez más poderosa, etcétera.
Hegel no puede satisfacerse con una mera extensión de lo que ya es: así no podría calmar su ardiente sed de novedad cualitativa. Asimismo, cuando nos proponemos dilucidar el sentido del «proceso circular», al cual el filósofo otorga su preferencia, conviene no olvidar lo que de este modo se repudia: la permanencia, el estancamiento cualitativo, por una parte, y por otra la finitud, la limitación. Hegel lo señala precisamente:

La imagen de la progresión hasta el infinito es la *línea recta*, y el infinito se encuentra fuera de los límites de esta. Se encuentra sólo allí donde ella no está —y ella es existencia— y allí donde ella avanza hacia esa no existencia que es la suya, es decir en lo indeterminado. En cuanto a la verdadera infinitud, que retorna sobre sí misma, su imagen es el *círculo*, la línea que se alcanza a sí misma, que está cerrada y totalmente presente, sin *comienzo* ni fin.[23]

En la progresión lineal, el infinito permanece siempre fuera de ella. Hegel desea una progresión en la cual lo finito se convierte constantemente en su contrario, en forma siempre renovada.
Como ocurre con todas las imágenes, el círculo es insuficiente para expresar de modo total el pensamiento especulativo.[24] Algunos intérpretes le atribuyen un significado «fijista» y antihistórico: en efecto, ilustraría un movimiento de simple retorno a los orígenes. Un «Espíritu» originario presidiría el despliegue de la historia, que en ese caso se reduciría a una suerte de reminiscencia.[25] En una perspectiva semejante, el antiguo pensamiento teleológico re-

23 *Wissenschaft der Logik*, en Glockner, ed., *Werke*, t. IV, pág. 173; trad. al francés por Jankélévitch (modificada), t. I, pág. 152.
24 G. Fessard observa con acierto que «el símbolo del círculo se presta en Hegel a muchas interpretaciones» (*Hegel-Jahrbuch*, 1961, t. I, pág. 56). A nuestro juicio, este símbolo cobra claridad cuando se lo confronta, en cada ocasión, con los distintos símbolos que él pretende eliminar.
25 «La historia es como la lectura, página tras página, de un manuscrito concluido hace mucho tiempo (...) Todo saber no es más que reminiscencia de ideas contempladas en un mundo anterior eximido de todo devenir» (E. Bloch, *Subjekt-Objekt*, Berlín, 1952, pág. 215. Véase también, *ibíd.*, págs. 171-74 y 341). Se hallará la misma opinión en G. Lukács, *Der junge Hegel*, Berlín, 1945, págs. 418-19. Recordemos que Hegel se ha expresado muy claramente con respecto a la reminiscencia platónica: no veía en ella sino un mito en el cual el filósofo griego había creído útil emplear el «len-

cuperaría todos sus privilegios, y de hecho podría suponerse que ciertas fórmulas de Hegel se los restituyen:

Lo que hemos dicho, escribe en la *Fenomenología*, también puede expresarse de este modo: la razón es la *operación conforme a un fin*. La elevación de una presunta naturaleza por encima del pensamiento ignorado, y principalmente el destierro de toda finalidad externa, han desacreditado la forma de *fin* en general. Pero, en el sentido en que Aristóteles determina la naturaleza como la operación conforme a un fin, el fin es lo inmediato, *lo que está en reposo*, lo inmóvil que es *por sí mismo motor*; así, esto inmóvil es *sujeto*. Su fuerza motriz, concebida abstractamente, es el *ser para sí* o la pura negatividad. El resultado es lo que es el comienzo porque el *comienzo* es *fin*; en otros términos, lo efectivamente real es lo que es su concepto sólo porque lo inmediato como fin tiene en sí mismo el Sí o la pura realidad efectiva.[26]

Sin embargo, de ningún modo es seguro que tales afirmaciones rehabiliten la «antigua teleología», como cree Lukács. Lo cual, indica este autor, implicaría que

el proceso histórico se apoyaría en un sujeto unitario, sería el resultado de su actividad (...), la realización del fin que este «Espíritu» se ha propuesto como fin al principio del proceso.[27]

Pues, precisamente, sea por «inconsecuencia», según la desaprensiva acusación que se le ha formulado, o por convicción lúcida, Hegel siempre rechazó esta última suposición. De ningún modo supone un «Espíritu» que inicialmente concibe el plan de la historia, y luego se esfuerza por realizarlo. El «Espíritu» no se sitúa antes de la historia, y no reside fuera de ella. La finalidad interna hegeliana y la concepción «circular» del proceso no restauran la «antigua teleología»,[28] ni la trascendencia. ¡Por lo contrario, el avance hacia el infinito remite siempre a un *más allá!* [29]

guaje de la representación». Por supuesto, el propio Hegel no profesaba una doctrina cuyo carácter puramente ilustrativo, representativo y didáctico señalaba en otros autores. Véase Glockner, ed., *Geschichte der Philosophie*, t. XVIII, pág. 190.
26 *Phénoménologie*, t. I, pág. 20. Véase también *ibid.*, pág. 18.
27 *Der junge Hegel*, pág. 418.
28 A propósito de lo que a su juicio eran los extravíos de Dühring, Engels refunfuñaba: «En todo caso, la aplicación del "fin interno" de Hegel —es decir, de un fin que no ha sido introducido en la naturaleza por un tercero que actúa con intención, por ejemplo la sabiduría de la Providencia, sino que, por lo contrario, reside en la necesidad de la cosa misma— conduce constantemente, en las personas que no poseen una cultura filosófica completa, a suponer desaprensivamente una acción consciente e intencional» (*Anti-Dühring*, ⁂ trad. al francés por Bottigelli, París, 1960, pág. 100).
29 *Wissenschaft der Logik*, en Glockner, ed., *Werke*, t. IV, pág. 165.

Ciertamente, Hegel escribe que:

Así, la progresión no es algo indeterminado que se dirige al infinito, sino que, por el contrario, tiene un fin, a saber: el retorno a sí misma. Por lo tanto, hay en ella cierto movimiento circular (*ein gewisser Kreislauf*), el espíritu se busca a sí mismo.[30]

Sin embargo, Hegel no piensa aquí en una mera repetición que, como lo demuestra varias veces en la misma obra, es absolutamente extraña a la vida del espíritu.[31] Si deseamos una representación del espíritu que se limite a lo más abstracto, tenemos —el propio Hegel ofrece este ejemplo— la que elaboraron los hindúes: «la representación de un movimiento circular (*Kreislauf*)».[32]
En realidad, la progresión del espíritu participa del movimiento circular, pero no se confunde absolutamente con él: Hegel describe el movimiento de la historia como unívoco e irreversible.
Lo que lo seduce en la imagen del círculo no es la ilustración del nuevo comienzo, sino el símbolo de un desarrollo que no tiene comienzo ni fin exterior a él, y en el progreso lineal, lo que le repugna es la linealidad, con lo que ello implica: la ausencia de contradicciones internas, la falta de diferencias cualitativas, la imposibilidad de una *recuperación* del pasado en cada nueva creación original.
La imagen del proceso circular ayuda a Hegel a desembarazarse de las limitaciones del infinito abstracto, y por lo tanto sería paradójico que se dejase encerrar en *un* círculo, y además un círculo estrecho y fijo.[33] El pensamiento no padece el círculo, sino que, por lo contrario, se sirve de los círculos y los manipula con habilidad y destreza:

Si la evolución absoluta, la vida de Dios y del Espíritu, no es más que *un* solo proceso, *un solo* movimiento, no es tal sino en cuanto abstracto; pero este movimiento universal, como concreto, es una *serie* de formaciones del espíritu; esta serie no debe representarse como una línea recta, sino como un círculo, como un retorno a sí. La periferia de este círculo comprende una gran cantidad de círculos; una evolución es siempre un movimiento que pasa por una multitud de evoluciones; el conjunto de esa

30 *Die Vernunft*, pág. 181.
31 Véanse las págs. 25-26 de esta obra.
32 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, pág. 217; trad. al francés por Gibelin, pág. 192.
33 Hegel de ningún modo ignoraba las «objeciones» que pueden formularse contra su imagen del «círculo», a la que se acusaba de configurar una interrupción del desarrollo y una fijación. Uno de sus alumnos las exponía extensamente en una carta (*Briefe*, t. III, págs. 260-62). ¿Acaso se hallaba en la creencia de que sus palabras habrían de constituir una revelación para Hegel?

serie es una sucesión de evoluciones que vuelven sobre sí, y cada desarrollo particular es un grado del conjunto. Hay una continuidad en la evolución, pero sin alcanzar lo infinito (abstracto); por lo contrario, retorna sobre sí misma.[34]

La evolución circular hegeliana incluye niveles y grados que, en una representación geométrica, se relacionan con lo lineal. Siempre que Hegel los evoca, parece perfilarse la amenaza de una culminación definitiva del movimiento:

El fin del espíritu —si queremos utilizar esta acepción de la palabra— es aprehenderse a sí mismo, no continuar oculto a sí mismo. El camino que conduce a ello es su desarrollo; y la serie de las evoluciones constituye los grados de su evolución.[35]

Sin embargo, en cada ocasión el cambio deforma también la línea, y la restituye a lo cualitativo. En cada etapa alcanzada linealmente, el espíritu recupera circularmente todo su pasado para proyectarlo hacia una etapa superior:

Si algo es el resultado de uno de los grados de su desarrollo, esto constituye a su vez el punto de partida de otro desarrollo nuevo. El último estado de uno de los grados es siempre el primero del siguiente. Así, en alguna parte Goethe dice con razón: *Lo que ha sido elaborado retorna siempre a la condición de materia prima* (...) Por lo tanto, no hay pensamiento que no progrese en su desarrollo.[36]

El círculo hegeliano no se reduce a la figura muda, dibujada sobre el papel. Se mueve, se dilata, su centro palpita:

Es un círculo completo en sí, pero cuya conclusión es igualmente el paso a otro círculo —un torbellino cuyo centro, hacia el cual retorna, se encuentra inmediatamente en la periferia de un círculo superior que lo absorbe—.[37]

¡Se trata de un círculo hegeliano que nadie sabría dibujar!
Enemigo de la línea recta, simboliza también el autodinamismo del movimiento procesal. Hegel no ve en él la imagen del pensamiento cosificado, y por el contrario lo utiliza como palanca para quebrantar los «pensamientos solidificados»:

34 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, pág. 111; trad. al francés por Gibelin, pág. 103.
35 *Ibid.*, pág. 111; trad. al francés por Gibelin (modificada), pág. 104.
36 *Ibid.*, págs. 111-12; trad. al francés por Gibelin, págs. 104-05. En realidad, la alusión se refiere a un verso de Schiller.
37 *Geschichte der Philosophie*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XVII, pág. 430 (a propósito de Anaxágoras).

Gracias a este movimiento, los pensamientos puros se convierten en *conceptos*, y de ese modo alcanzan su verdadera naturaleza, la de automovimientos (*Selbstbewegungen*), la de círculos.[38]

Si la imagen del círculo choca a algunos lectores de Hegel es porque no la interpretan como lo que es: una imagen. ¿Acaso Hegel no protesta vigorosamente contra toda asimilación del espíritu a un mecanismo, y más aún contra toda reducción geométrica? Pero como no se trata más que de la elección de un símbolo, ¿los que rechazan el testimonio del círculo prefieren definidamente la línea recta?[39] ¿Esta última sería más apta que el círculo para representar lo que interesa fundamentalmente a Hegel: el autodinamismo, la autosuficiencia y la infinitud del proceso histórico?

El fin de los fines

El proceso del espíritu mundial, que se realiza en la historia, carece de fin, pues es lo infinito. Dicho de otro modo, la historia es el fin de la historia.[40] La humanidad vive exclusivamente para sí misma.
Su progreso implica una condición, que por otra parte vemos satisfacerse constantemente en la experiencia: ¡que nada particular sea eterno! La vida, como proceso, impone una destrucción permanente de los seres determinados, y nacimientos que se renuevan constantemente. Los historiadores relatan la sucesión de estas apariciones y desapariciones en el pasado.
Pero paralelamente, o más bien *en el fondo* de lo que ocurre así, solo perdura lo que es:

En el ámbito de la historia —dice Hegel— tenemos que ver con lo que ha sido y lo que es, pero en filosofía ni con lo que sólo ha sido, ni con lo que sólo deberá ser, sino con lo que *es* y será eternamente —con la razón—, y en este sentido tenemos tarea suficiente.[41]

Lo eterno es la razón. ¡Pero la razón dialéctica! La ley misma de la génesis y la desaparición, el principio del nacer y el perecer. La

38 *Phénoménologie*, t. I, pág. 31.
39 Lenin, hostil a la «marcha rectilínea», la denunciará como una de las «raíces gnoseológicas del idealismo» (*Cahiers philosophiques*, París, 1955, pág. 282).
40 Véase Niel, *La médiation dans la philosophie de Hegel*, pág. 299: «La historia no tiene otro fin que su desarrollo mismo, de modo que alcanza su fin en el interior de su desarrollo».
41 *Die Vernunft*, pág. 210.

eternidad hegeliana es la eternidad del proceso —que Hegel tiende a asimilar o a reducir al proceso del género humano, hecho que, como sabemos, provocaba la inquietud de Engels—.
Hegel evoca a menudo esta eternidad de la vida, esta eternidad de la dialéctica viviente, y no ha dejado de obtener para ella, en la tradición, denominaciones consagradas por «el lenguaje de la representación»:

Por lo tanto, mi punto de vista es que la Idea debe ser aprehendida y expresada solo como proceso en sí (así, en este sentido, el devenir es un ejemplo), como movimiento. Pues lo verdadero no es algo únicamente en reposo, algo que está allí únicamente, sino que, por lo contrario, existe como algo que se mueve a sí mismo, como algo que vive; el eterno trabajo de diferenciación y la reducción (situada en lo Uno) de la diferencia, que concluye en que ya no existe ninguna diferencia: lo que se ha denominado también el amor eterno, aprehendiéndolo a la manera del sentimiento. La Idea, la vida, el espíritu, solo se expresan como este movimiento en sí, que es igualmente reposo absoluto.[42]

Nuevamente hallamos aquí la impresión del joven Hegel ante las cascadas helvéticas.[43] Esta vida infinita del espíritu, la actualidad intelectual, invita a Hegel a compararla con un juego, al que imprime su propio sello dialéctico:

La vida de Dios y el conocimiento divino bien pueden expresarse, si se quiere, como un juego del amor consigo mismo; pero esta idea se rebaja hasta lo edificante y aun hasta la insipidez cuando le faltan la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo.[44]

Ciertamente, si separamos de sus usos habituales a las palabras gregarias, podemos denominar Providencia, Dios, Amor a este proceso mundial infinito. En definitiva,

42 *Briefe*, t. II, pág. 329. Hegel dice igualmente en otro lugar: «Se trata de la noción de evolución, noción absolutamente general; es, de un modo general, la vitalidad, el movimiento. Esta evolución es la vida de Dios en sí mismo, de la universalidad en la naturaleza y el espíritu, de todo lo que está vivo, del ser más débil tanto como del más elevado. Es diferenciación de sí, producción del ser-allí, un ser para otra cosa, al mismo tiempo que permanece idéntica a sí misma. Es la eterna creación del mundo, bajo la otra forma del Hijo, y el retorno eterno del Espíritu en sí —es un movimiento absoluto y al mismo tiempo un reposo absoluto—, una eterna mediación consigo mismo. Es allí el ser junto a sí de la Idea, el poder de retornar en sí, de unirse con el otro y de poseerse en él. Este poder, esta fuerza de ser junto a sí, negándose, es también la libertad del hombre» (Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, págs. 109-10; trad. al francés por Gibelin, pág. 102).
43 Véase la pág. 17 de esta obra.
44 *Phénoménologie*, t. I, pág. 18.

la Idea misma es la dialéctica, la Idea que separa y distingue eternamente lo idéntico de lo diferente, lo subjetivo de lo objetivo, lo finito de lo infinito, el alma del cuerpo, y en esta medida es creación eterna y espíritu eterno.[45]

Conocer la razón eterna implica comprender este movimiento absoluto y discernir sus modalidades y sus leyes particulares en todas las figuras concretas que reviste. El Saber absoluto sabe diversificarse y pasar a los detalles. Pero en su principio no es otra cosa que este reconocimiento del cambio universal y de la universal y eterna presencia de la contradicción:

El Saber absoluto consiste en saber que existe la contradicción en la unidad y la unidad en la contradicción; y la ciencia consiste en lo siguiente: conocer esta unidad en su desarrollo total por sí misma.[46]

Ciertamente, sobre el fondo de este movimiento eterno de la contradicción Hegel ve dibujarse y encadenarse sobre todo las figuras del desarrollo propiamente humano. Aparentemente, mantiene a la naturaleza separada de esta fiesta dialéctica, por lo menos en tanto que el hombre no ha logrado conquistarla por completo e incorporarla a la danza.
En consecuencia, consagra a la historia del género humano las esperanzas de un desarrollo eterno y autónomo. Ocurre no solo que el mundo, el espíritu y la vida no se interrumpirán, sino que el mundo humano, el espíritu humano y la vida humana con los cuales los confunden no se detendrán jamás.
Por lo menos vemos expresarse en Hegel una tendencia, la tendencia a depositar total confianza en la independencia, el poder y la libertad del género humano.

Los límites del proceso

Así, este mundo de mundos, denominado Espíritu universal por Hegel, parece gozar de una autonomía total, de una necesidad absoluta.
Pero, en estas condiciones, el azar que agita interiormente a las instancias subordinadas del espíritu del mundo, ¿no se reduce a una simple apariencia, como por otra parte lo dice a veces el propio Hegel? ¿No se trata de una puesta en escena gracias a la cual el espíritu del mundo escenifica los incidentes sin auténtica sorpresa?

45 *Encyclopädie*, párr. 214, en Glockner, ed., *Werke*, t. VIII, pág. 427.
46 *Geschichte der Philosophie*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XIX, pág. 689.

Algunos intérpretes de Hegel se apoyan en ciertos textos y solo conservan esta concepción del azar. Pero como otros textos se apartan de ella y otras doctrinas hegelianas la contradicen, cuando advierten estas incompatibilidades invocan lo que denominan «la inconsecuencia» del filósofo.

Ciertamente, seríamos los últimos en negar la presencia de contradicciones profundas en el pensamiento de Hegel.[47] Sin embargo, ¿no implica apresuramiento y ligereza imputar a un error una parte de la Introducción a la *Filosofía de la historia*, que representa más de cincuenta páginas? ¿Puede creerse que el filósofo no advirtió que el extenso capítulo consagrado a la «relación con la naturaleza» o al «fundamento geográfico de la historia mundial»,[48] sin contar toda suerte de observaciones dispersas a lo largo de su obra, representa una tenaz desmentida a la tesis de la autonomía *absoluta* del espíritu?

Hegel analiza allí el *condicionamiento exterior* de la supervivencia y el progreso de este espíritu, cuya finalidad interna se encuentra así amenazada por causas exteriores, es decir, por el azar. Este concepto se opone a un idealismo absoluto comprendido esquemáticamente. ¿Acaso Hegel se vio obligado a retocar un esquema absolutista cuando quiso aplicarlo a la realidad concreta de la historia, absteniéndose al mismo tiempo de confesar su fracaso? ¿O tal vez el idealismo absoluto difiere del esquema que suele ofrecerse de él?

En la *Filosofía del derecho*, Hegel se refería ya a una «existencia geográfica y antropológica del espíritu»,[49] pero su papel era sobre todo explicar la dispersión y la sucesión de los espíritus de los pueblos, no su dependencia respecto de las condiciones exteriores. Y es indudable que, si bien la *Filosofía de la historia* deja entrever esta sujeción, no la representa llanamente en la forma de una causalidad unívoca. Hegel continúa afirmando, en relación con este punto, que el claro cielo de Jonia no explica la obra de Homero.[50] La vida espiritual y la vida social no se dejan reducir mecánicamente a las condiciones geográficas inmediatas, y el hecho humano conserva su carácter específico.

Pero, ¿acaso el idealismo hegeliano no ha formulado en otros pasajes más exaltadas pretensiones? Ocurre no solo que el espíritu no debería inclinarse ante las condiciones geográficas, sino que tendría que someterlas a él.

Ahora bien, si en la Introducción Hegel no olvida el ejemplo de

47 «Quien exija que no exista sino lo que no implica en sí una contradicción, en cuanto identidad de los contrarios, exige simultáneamente que no exista nada viviente» (*Aesthetik*, en Glockner, ed. *Werke*, t. XII, pág. 171; trad. al francés de Jankélévitch, t. I, pág. 153).
48 *Die Vernunft*, págs. 187-241.
49 Glockner, ed., *Philosophie des Rechts*, párr. 346, pág. 449.
50 *Die Vernunft*, pág. 189.

Homero, mencionado con tanta frecuencia en sus obras de juventud, en todo caso corrige de inmediato la enseñanza consecuente con reflexiones que, según parece, no solo contradicen sus premisas idealistas, sino que además conducen a una suerte de materialismo geográfico grosero, a un género de *geosociología*.
En efecto, agrega lo siguiente:

Hay sin duda una influencia del clima, en la medida en que ni la *zona cálida* ni la *zona fría* son el terreno de la libertad humana, el terreno de los pueblos que pertenecen a la historia mundial (...) Donde la naturaleza es excesivamente poderosa, la liberación (del hombre) se convierte en tarea más difícil. Su ser sensible y su retiro del ser sensible son ellos mismos su modo natural; en cuanto tales, tienen en ellos mismos la determinación de la cantidad. Por eso el vínculo (*Zusammenhang*) con la naturaleza no debe ser al principio excesivamente poderoso (...) Con respecto al espíritu, la naturaleza es una realidad cuantitativa, cuyo poder no debe ser tan grande que se proponga por sí sola como todopoderosa. Los extremos no son favorables para el desarrollo intelectual.[51]

Al parecer, Hegel no ve ningún inconveniente en justificar con amplitud este principio de heteronomía, que consagra la servidumbre y la vulnerabilidad del espíritu:

Ni la zona cálida ni la zona fría permiten que el hombre se eleve a la libertad de movimiento, a una riqueza de medios que le dejarían la posibilidad de una actividad consagrada a intereses más elevados, espirituales. El hombre soporta ahora un embrutecimiento excesivo; está abrumado (*deprimiert*) por la naturaleza, y por esta razón no puede separarse de ella, situación esta última que es la primera condición de una cultura intelectual más elevada. El poder de los elementos es excesivo para que el hombre pueda triunfar en su lucha con ellos, para que tenga fuerza suficiente y pueda hacer valer su libertad espiritual contra el poder de la naturaleza (...) En estas zonas jamás puede cesar ni desecharse la miseria (...) El hombre subordina la naturaleza a sus propios fines; pero donde ella es excesivamente poderosa, no se ofrece en forma de medios.[52]

El idealismo no tolera el calor. Como sabemos, prefiere el agua:

El mar crea un modo particular de vivir (...) despierta la astucia.[53]

51 *Ibid.*, págs. 189-90.
52 *Ibid.*, págs. 190-91.
53 *Ibid.*, pág. 197. Véase también pág. 241.

En todo caso, continúa siendo prisionero del espacio. Ni siquiera concibe migraciones interplanetarias. El Espíritu absoluto se resigna muy modestamente a no ser más que un hijo de la tierra.
Hegel considera aquí plácidamente lo que en otros pasajes denunciaba como la causa del «más grave desgarramiento, del mayor infortunio».[54] Hay realidades que el concepto no consigue asimilar.[55] Un poco de sustancia queda fuera del sujeto. Algunas regiones de la tierra —sin hablar del cosmos— son zonas prohibidas para él.
Es indudable que el espíritu no renuncia a su necesidad interna, ni refrena su apetito devorador: «En la alegría de su actividad, el espíritu no se ocupa sino de sí mismo». Pero rebaja sus pretensiones:

Indudablemente está enredado (*verstrickt*) en condiciones naturales, interiores y exteriores, que no solo le resisten y levantan obstáculos en su camino, sino que aun pueden provocar fracasos completos de sus intentos.[56] Pero entonces sucumbe en su vocación de ser espiritual. . .[57]

¡Aquí está el espíritu doblando la rodilla ante la fuerza bruta, sufriendo el fracaso y la derrota, en el peor de los desgarramientos! El optimismo hegeliano se reduce aquí a la más elemental comprobación objetiva: hasta ahora, pese a todo, el espíritu humano, contra vientos y mareas, soportando frío y calor, ha subsistido. El espíritu no es verdaderamente sino cuando responde a su propia necesidad, cuando se siente «en su casa». Pero no permanece así él mismo —y libre— sino en ciertas condiciones. El azar puede perseguir a este nómade.
Se realiza únicamente si logra asimilar las realidades exteriores, pero es necesario que estas sean maleables y digeribles. Hegel se representa el proceso de manera singularmente concreta, a pesar de sus concesiones a la abstracción especulativa.
Se trata de un ser viviente luchando por su existencia y su progreso, y que no sobreviviría sin progresar. Defiende su autonomía

54 *Ibid.*, págs. 180-81.
55 *Ibid.*; *verdauen.*
56 El espíritu del mundo no siempre demuestra tan considerable modestia: «El espíritu que hace de la historia mundial su escenario, su bien y el campo de su realización, no está constituido de tal manera que se vea sacudido por el juego exterior de los azares, sino que, por lo contrario, es en sí el determinante absoluto; su determinación propia se mantiene sólidamente contra los azares que él utiliza para su uso y a los que domina» (*Die Vernunft*, pág. 151).
57 *Die Vernunft*, pág. 36. El espíritu conoce así muy simplemente el destino del organismo viviente al cual «el concepto no siempre domina como único poder»: ¡cuando la realidad y el concepto del animal no concuerdan absolutamente, el animal muere! (Glockner, ed., *Aesthetik*, t. x, 1º, pág.

contra las agresiones de un medio que él no eligió, pero del cual aprovecha en la medida de lo posible.[58] Quiere someter la naturaleza a su autoridad. Pero el éxito de esta conquista de ningún modo está garantizado de antemano. Las causas exteriores pueden provocar su fracaso y su ruina. Hegel le atribuye un proceso sin fin. Sin embargo, conocemos ahora la vacilación o la reserva del filósofo: ¡el espíritu progresará siempre, si permanece siendo él mismo, y puede ocurrir que esta vocación se vea frustrada!

A menudo Hegel se interna más profundamente por el camino de esta sobriedad realista. Está muy cerca de reconocer que, aun en el interior del proceso del espíritu del mundo, no todos los azares se dejan asimilar, retomar y dominar.

Observa en el pasado acontecimientos catastróficos y desoladores, difícilmente comprensibles, y que suscitan su inquietud:

En la historia mundial —escribe— hay varios grandes períodos de la evolución que pasaron sin que aparentemente continuaran, durante los cuales, por lo contrario, toda la enorme adquisición realizada por la cultura se vio aniquilada, y a cuyo término se debió, lamentablemente, reiniciar todo desde el comienzo, para alcanzar otra vez, gracias a los magros auxilios obtenidos mediante la recuperación de algunas ruinas de estos tesoros, y con un gasto nuevo e inmenso de fuerza y de tiempo, de crímenes y sufrimientos, una de las regiones de esta cultura conquistadas desde hacía mucho tiempo.[59]

Y aun confesará que

el principio formal del desarrollo (...) no puede hacer comprensible el fin de esta destrucción de antiguos períodos de desarrollo; tiene que considerar tales acontecimientos, y sobre todo los retrocesos que observamos en ellos, como azares exteriores...[60]

¡Sin embargo, aquí ya no se trata de ese simple lapicero que Krug, blanco de los sarcasmos de Hegel, reclamaba que el idealismo dedujese!

717). Lo cual equivaldría a afirmar, parafraseando a Hegel, que ¡«en su vocación de ser orgánico, él sucumbe»!...

58 En la época misma de Hegel algunos discípulos comprendían bien esta doctrina, y uno de ellos la resume en un opúsculo anónimo: «El espíritu tiene como presupuesto la naturaleza, pero su actividad consiste en el esfuerzo para desprenderse de las cadenas de la necesidad y el azar rígidos, gracias a la lucha» (*Hegel's Lehre vom Staat und seine Philosophie der Geschichte in ihren Hauptresultaten* [La doctrina política de Hegel y su filosofía de la historia de acuerdo con sus principales resultados], Berlín, 1837, pág. 6).

59 *Die Vernunft*, pág. 152.

60 *Ibid.*, págs. 152-53.

Hemos expuesto en otro lugar las peripecias del debate interior provocado en Hegel por esta destrucción inexplicable de algunas grandes adquisiciones históricas.[61] El filósofo no querrá capitular ante esta dificultad. De modo que propondrá una solución endeble: ¡para su propio aprendizaje, el espíritu del mundo necesitaba realizar también una experiencia de la destrucción inútil![62]
Pero, ¿una sola destrucción no habría bastado? El azar juega malas pasadas al proceso necesario del espíritu. Deseado, tolerado o mirado con malos ojos, este niño terrible de la dialéctica irrumpe en los salones del pensamiento y allí se entrega a las peores incongruencias.

61 Véase el cap. «Volney», en nuestro trabajo titulado *Hegel secret*.
62 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, págs. 264 y 292-93.

4. La fuerza de las cosas

La fuerza de las cosas nos conduce quizá a resultados en los que no habíamos pensado. Saint-Just.

Los actos humanos persiguen conscientemente un fin. Su finalidad encuentra la necesidad de la naturaleza y engendra una necesidad histórica. Hegel concibe de modo original estos choques y encadenamientos, y elabora una dialéctica de los fines y los medios en la cual estas determinaciones se truecan una en otra y parecen «engañarse» mutuamente.

El útil

Hegel parte de ejemplos notablemente concretos. La relación del amo con el servidor y del tirano con el súbdito le suministra una primera imagen de la inversión de la finalidad en las relaciones humanas.[1] La volveremos a hallar, en una forma prestigiosa, en la *Fenomenología.* Allí nos servirá también para investigar la significación del trabajo; y en efecto, la finalidad del trabajo parece haber interesado particularmente a Hegel. Una página de la *Realphilosophie* lo demuestra claramente. En ella Hegel confiere una primera forma a ideas que luego expondrá más sistemáticamente, pero a veces también de modo más sumario.
Este texto presupone la ausencia de toda finalidad antropocéntrica.[2]

1 Así, Hegel analiza la naturaleza de la dominación entre los judíos y la distingue de la tiranía (Nohl, pág. 390), y luego extrae las enseñanzas teóricas de este análisis concreto: «En la dominación, lo real A es activo, lo real B es pasivo, la síntesis C es el fin; C es una idea en A y, en esta medida, un medio; pero también A, que obedece a C, que está determinado por C; con respecto a C, A es lo dominado; con respecto a B, lo dominante, pero como C es al mismo tiempo un fin de A, por lo tanto C está al servicio de A y domina a B» (*ibíd.*, nota). El medio siempre está «al servicio» de un dominador. Pero, como se sabe, Hegel verá derrumbarse todas las dominaciones.
2 Hegel expresa constantemente su hostilidad a lo que denomina «la antigua finalidad», la teleología natural, según se manifiesta, por ejemplo, en la obra de Wolf. Rechaza la idea de un mundo construido felizmente para el hombre: «Estamos excesivamente alejados de la naturaleza —escribe en un texto que data probablemente de 1793—, ya no vemos en esto la mano de la dadora sino solamente nuestra propia dificultad» (Nohl, pág. 355). En un pasaje de su *Diario de viaje al Oberland bernés* critica ex-

El útil, declara Hegel en ese texto, es «la posibilidad determinada del deseo».[3] Digámoslo así: quien quiere el fin quiere los medios. Como lo había reconocido el propio Kant, los medios son «indispensablemente necesarios».[4] El útil, medio del deseo, es al mismo tiempo algo querido (*das Gewollte*). El fin de mi deseo es accesible únicamente cuando poseo el medio, el útil. Por lo tanto, este último aparece también como contenido de mis deseos. El verdadero deseo se revela deseo del útil, y de este modo se distingue del voto piadoso. Si quiero el fruto suspendido a gran altura, quiero también la escalera; o, para recurrir a un ejemplo específicamente hegeliano, si quiero la cosecha, quiero también el campo fertilizado por un prolongado esfuerzo. La voluntad no consiste en un simple deseo: determina los medios.
Pero he aquí que, gracias a este análisis del papel del útil en la actividad humana, se realiza una primera inversión de la perspectiva. La escalera preparada para recoger un fruto suministra el medio que nos permite varias escaladas; el campo cultivado para obtener una cosecha producirá otra: el alcance y la eficacia de los medios sobrepasan con mucho el objeto singular de un deseo momentáneo. Después de su invención, la agricultura se convierte en el medio permanente y universal de obtener un número infinito de cosechas, y durante un período que, gracias a la tradición, agota la duración de muchas vidas humanas.

En el útil, o en el campo cultivado, fertilizado, poseo la *posibilidad,* el *contenido* como un universal. Y ello es así porque el útil, el medio, sobrepasa el fin del deseo, que es singular.[5]

Así se funda, en el pensamiento de Hegel, la dignidad de los medios, opuesta a la exclusiva dignidad de los fines, que antes de Hegel había sido objeto de tan considerable exaltación. Hegel no corregirá jamás este juicio. ¿Será necesario citar, en este sentido, el célebre pasaje de su *Lógica*?

En esta medida, el medio es algo más elevado que los fines finitos de la finalidad exterior. La carreta tiene más dignidad que la que poseen inmediatamente las ventajas que ella nos ofrece y que constituyen el fin. El útil se mantiene, mientras que los goces inmediatos pasan y se hunden en el olvido. El hombre ejerce el

tensamente a la fisicoteología (*Dokumente*, págs. 234-35) y condena «este orgullo [que] caracteriza por otra parte nuestra época, pues se satisface en la representación de todo lo que hizo para ella un ser extraño (*fremd*), en lugar de hallarla en la conciencia de que ella misma es la que ofreció estos fines a la naturaleza».
3 *Realphilosophie*, II, en Lasson, ed., *Werke*, t. XX, pág. 198.
4 Kant, *Fondaments de la métaphysique des mœurs*, trad. al francés por Delbos, París, 1959, pág. 130.
5 *Realphilosophie*, II, pág. 198.

poder sobre la naturaleza exterior mediante sus útiles, mientras que por sus fines más bien está sometido a ella.[6]

Pero volvamos al texto de la *Realphilosophie*. Prosigue con un razonamiento cuyas conclusiones hallarán su más notable aplicación en la filosofía de la historia. De modo que, pese a las dificultades de traducción, es conveniente reproducir el fragmento completo. Después de haber señalado la universalidad del útil y su dignidad, Hegel agrega:

Sin embargo, el útil no incluye aún la actividad en sí misma. Es cosa inerte, no retorna en sí mismo. Con él, de todos modos, tengo que trabajar. Entre la realidad exterior y yo interpuse *la astucia*, con el fin de ahorrar esfuerzo y de preservar así mi determinabilidad, dejando que el útil se gaste. Con respecto a él, el «Yo» sigue siendo el alma de este silogismo, la actividad. En este asunto realizo economías únicamente con respecto a la cantidad, pero de todos modos se me forman callosidades. El «hacer-me -cosa» es todavía un momento necesario; la actividad propia del instinto aún no está en la cosa.[7]

Hegel demuestra que el hombre debe superar este uso del útil inerte, del útil manual. En efecto, necesita situar la actividad en el útil mismo, y puede lograrlo, por una parte, gracias al hecho de que el útil tiene «doble filo», es reversible,[8] y en él la pasividad puede trocarse constantemente en actividad; por otra parte, gracias a las fuerzas de la naturaleza, que el hombre moviliza en su propio beneficio:

La actividad propia de la naturaleza, la elasticidad de los resortes, el agua, el viento, son utilizados para realizar en su ser sensible algo muy distinto de lo que ellos deseaban; su actividad ciega se transforma en una actividad finalista, lo contrario de sí misma: conducta racional de la naturaleza —leyes— en su existencia exterior. Nada le ocurre a la naturaleza misma; los fines particulares del ser natural se convierten en algo general. Aquí el instinto se retira completamente del trabajo. Deja que la naturaleza se use, mira tranquilamente y dirige todo con muy poco esfuerzo: astucia. El buril de la astucia ataca el gran rostro de la fuerza. Es mérito de la astucia enfrentada a la fuerza tomar a esta por un lado tal que se vuelve contra sí misma, atacarla, aprehenderla como determinabilidad, mostrarse activa contra ella, o más precisamente tornarla reversible en sí misma, superarla (*aufheben*).

6 *Wissenschaft der Logik*, ⁂ en Glockner, ed., *Werke*, t. v, pág. 226.
7 *Realphilosophie*, II, pág. 198.
8 Hegel piensa seguramente en la vela, las aspas del molino, etcétera.

Al margen, Hegel agrega:

El viento, el río poderoso, el gran océano, constreñido, domesticado. Con él no hay modales, es miserable sensiblería la que se atiene a lo particular.[9]

Volvemos a hallar estas ideas en la *Filosofía de la historia.* Así, dice Hegel en el capítulo titulado «La obra de arte subjetiva»:

La relación del hombre y sus necesidades con la naturaleza exterior es de orden práctico. Al satisfacerse gracias a ella y al utilizarla, emplea intermediarios. En efecto, los objetos de la naturaleza son poderosos y ofrecen una variada resistencia. Para superarla, el hombre hace intervenir otros objetos de la naturaleza, la vuelve así contra ella misma y con este fin inventa útiles. Estas invenciones humanas se relacionan con el espíritu, y es necesario estimar estos instrumentos más que los objetos de la naturaleza.[10]

La astucia del hombre

Elegiremos la expresión *astucia del hombre* para designar la operación que Hegel analiza en el texto de la *Realphilosophie,*[11] que acabamos de resumir. Ello nos permitirá distinguirla claramente de otros procesos que Hegel a veces ha confundido con ella bajo la denominación general de «astucia de la razón». Veremos que conviene distinguir —y aun desde ciertos puntos de vista oponer— la astucia del hombre y la astucia de la razón, a pesar de la incertidumbre del lenguaje hegeliano.

¿Qué doctrina hegeliana podemos definir bajo este título de astucia del hombre? Precisamente la que explica el carácter particular de la finalidad en el trabajo y los efectos que ella produce.

La finalidad del trabajo nace de la actividad consciente del hombre. Ella se afirma sin que, pese a todo, se vea suprimida la legalidad de la naturaleza. La intervención humana no anula ni modifica en lo fundamental la imposición de las leyes naturales. La naturaleza continúa siendo «el teatro impasible». El hombre no puede esperar «liberarse» de la causalidad. ¡Como consecuencia

9 *Realphilosophie,* II, pág. 198-99.
10 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte,* pág. 316; trad. al francés por Gibelin, pág. 219.
11 En uno de sus *Propos,* Alain ofrece imágenes e ideas muy semejantes a las de Hegel, aunque prefiere remitirlas a Comte, quien sin embargo no tiene la prioridad en este asunto. Véase en *Vigiles de l'esprit* el texto titulado, precisamente, «La astucia del hombre».

del trabajo, «a la naturaleza nada le ocurre»! ¡Es indudable que la dirigimos! Pero obedeciéndola.

Sin embargo, el trabajo exhibe un carácter original. En él, la idea del fin que se quiere alcanzar precede a la intervención de la causalidad natural, y ello lo opone claramente a la actividad animal, puramente instintiva. Además, el trabajo agrega a la causalidad natural algo nuevo. Marx conservará lo esencial de esta concepción hegeliana del trabajo.[12] ¿Acaso no hallamos en ella la famosa «causalidad de las ideas»? Sin duda, pero es necesario examinarla.

Su existencia no había escapado a la perspicacia de Spinoza. El deseo de habitar la casa, decía Spinoza, es la causa final de la casa.[13] ¿Causalidad ideal? Quizá. Pero Spinoza agregaba: en el fondo, causalidad simplemente eficaz. Pues el deseo de la habitación es, él mismo, efecto de ciertas causas. Por consiguiente, concluía Spinoza, en todo este proceso no hay más que una ilusión de finalidad, y en realidad simplemente una sucesión de causas y de efectos.

Ahora bien, Hegel no discute que la actividad humana, y sobre todo el trabajo, sea el resultado de causas: las necesidades inmediatas del hombre, las condiciones sociales. Su realismo lo ayuda en este punto, y aun lo impulsa a proclamar que el interés dirige siempre a los hombres; que cada uno de ellos persigue en su existencia fines particulares, aguijoneado por la necesidad, movido por «el amor de sí»: «En el mundo, nada grande puede realizarse sin pasión». Ahora bien, la pasión nace de la causalidad natural. Digámoslo una vez más: «Desde el punto de vista de sus fines, el hombre está más bien sometido (*unterworfen*) a la naturaleza».[14] Hegel reconoce todo esto, aparentemente en concordancia con Spinoza. Ello no le impide llegar a una conclusión muy distinta, y afirmar el carácter finalista de la actividad laboriosa. Esta no suprime la causalidad, y sin embargo se muestra irreductible a un simple encadenamiento causal corriente, como el que podemos hallar y conocer en la naturaleza.

Ante todo, Hegel muestra que este conocimiento de las leyes de la naturaleza depende de los fines del trabajo humano. El hombre desarrolla todo lo posible la ciencia para subordinar mejor a la naturaleza. El aguijón de la necesidad, el deseo y la voluntad confieren inteligencia al hombre. «Inteligencia subordinada», dice

12 «Al final del proceso de trabajo aparece un resultado que ya se hallaba al comienzo en la representación del trabajador, que por lo tanto ya estaba presente *idealmente*. No se trata solo de que el trabajador modifique la forma de lo dado natural; al mismo tiempo realiza en lo dado natural su propio fin, que él conoce...» (*Das Kapital*, ⁂ Viena-Berlín, 1932, t. I, pág. 186; véase la trad. al francés de J. Roy, París, 1948, t. I, pág. 181).

13 Spinoza, *Ethique*, ⁂ IV, prólogo en *Œuvres complètes*, París: Bibl. de la Pléiade, 1954, pág. 344.

14 Glockner, ed., *Wissenschaft der Logik*, t. V, pág. 266.

Alain.[15] El conocimiento depende de la voluntad que dirige la acción, la amplitud de los conocimientos teóricos crece con la amplitud de las miras humanas y con el poder de la actividad práctica. Además, cuando actúa para alcanzar los fines que se ha fijado, el hombre impone a los objetos otra forma y otro papel, y a las fuerzas de la naturaleza una orientación y efectos diferentes. Aunque no viole las leyes de la naturaleza, la actividad humana no es inútil: ha cambiado la faz de la tierra, que sería distinta si los hombres no hubiesen existido. Ellos superponen las leyes históricas a las leyes naturales.

La conciencia no se reduce a un epifenómeno, y ya la simple toma de conciencia posee cierta eficacia: modifica al hombre. Si este no elimina la causalidad natural, puede canalizarla en beneficio propio. En el *Diario de viaje*, Hegel utilizaba los términos «ladrón» y «robo» para designar al hombre y su acción.[16]

Pero un pillaje tal en detrimento de las fuerzas de la naturaleza exige la permanencia y la indiferencia de estas. Para el hombre, en vista de su actividad misma determinada causalmente, pero que propone fines, se trata de arrancar nuevos efectos posibles a la causalidad natural: «Avanzar contra el viento, impulsado por la fuerza misma del viento».[17]

Pues la toma de conciencia no podría bastar. Ella modifica al hombre, no a la naturaleza. De todos modos es preciso actuar. En oposición a Spinoza, Hegel no ve la salvación en el conocimiento sino en la acción. La salvación se encuentra en la libertad, es decir en el dominio del hombre sobre las cosas. Aquí nos encontramos ante una filosofía de la voluntad y de la subjetividad. Pues, de acuerdo con Hegel, el momento de la subjetividad no se encuentra en la reflexión sobre los actos, sino en los actos mismos.

En el obrar humano se resuelve la antinomia del mecanicismo y la finalidad, al mismo tiempo que la de la objetividad y la subjetividad. Esta no hacía más que ocultar una contradicción dialéctica real, que se reproduce indefinidamente. La satisfacción del deseo, mediante el trabajo y la invención, transforma tanto al trabajador como al inventor, y de ese modo suscita nuevos deseos y nuevos fines. La dualidad hombre-naturaleza se expresa activamente en la conquista de la naturaleza por el hombre y en el desarrollo en el hombre, a causa de la constante promoción de los deseos, de una insaciable voluntad de poder.

J. Hvppolite ha insistido a menudo en la presencia de esta voluntad de poder en el hombre según lo concibe Hegel, v ha buscado su manifestación aun en las concepciones marxistas.[18] Hemos ob-

15 Alain, *op. cit.*
16 *Dokumente*, págs. 234-35.
17 Alain, *op. cit.*
18 Véase, p. ej., J. Hyppolite, *Logique et existence*, pág. 238; *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, pág. 374. Con respecto a Marx:

servado varias veces el vínculo profundo que Hegel establece entre la finalidad y el dominio, y cómo concibe la posición de los fines humanos. El trabajo es una actividad de conquista. La pasión se nutre de la acción. Hegel no reclama a la toma de conciencia que sofoque las pasiones; por lo contrario, debe suscitar la inteligencia que aportará los medios de satisfacerlas. La historia es el deseo modificado por la inteligencia.

El fin y los medios

Este enfoque hegeliano del trabajo humano trastorna la concepción tradicional de la teleología.

En primer lugar, deshiela el antagonismo —otrora cristalizado— del fin y los medios. Se los contraponía absolutamente: en una relación dada de finalidad, lo que es fin es fin y lo que es medio es medio; y se juzgaba siempre que el fin —por ser ideal— es superior a los medios.

Hegel renuncia a esta antigua concepción de la finalidad humana; describe la técnica y los útiles, y les confiere dignidad.

Ciertamente, no discute que solemos atribuir al fin más importancia y mayor elevación que a los medios. En la acción, el individuo piensa ante todo en la satisfacción de sus deseos y de sus pasiones; se trabaja para comer, para vestirse, etc. Pero hay una dialéctica del trabajo que invierte esta perspectiva. El heroísmo puede consistir a veces, para el hombre, en salvar al precio de su vida una gran obra humana. Asimismo, en una sociedad mercantil, el dinero, medio de todos los fines, se convierte con frecuencia en el fin esencial obtenido por la aplicación de todos los medios. Es indudable que los hombres muy poco habituados a las condiciones de la acción eficaz piensan en el fin más que en los medios de alcanzarlo, y por lo tanto desdeñan o aun desprecian los medios; pagarán este menosprecio con el fracaso de sus empresas.

En efecto, al perseguir los fines que la naturaleza le asigna y que son singulares y efímeros, el ser humano inventa medios universales y duraderos. Pero estos medios suscitan a su vez nuevos fines. Los medios proponen los fines. La humanidad, racional si se la considera en su universalidad, no puede proponerse sino lo que puede alcanzar. Una idea semejante debía seducir a un pensador como Hegel, tan hostil a toda utopía.

Gracias a su trabajo y a su inteligencia, el hombre acumula constantemente medios más completos, más eficaces, más «polivalentes». Sean cuales fueren los objetivos que contemple en adelante

«De la structure du capital», en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 10 de abril de 1948, pág. 173.

(y su concepción misma deriva de la disponibilidad de los medios), los útiles y las máquinas persistirán. Constituyen algo adquirido, que gravita con todo su peso en el curso del desarrollo ulterior.
Consideremos las consecuencias que reviste para la historia este fenómeno: para la construcción de la historia, lo que los hombres desean es menos importante que lo que hacen, y no hacen sino lo que pueden. Se juzga su poder según la herencia de medios que dejan. El género humano progresa gracias a la invención de medios.[19]
El análisis de la teleología del trabajo nos introduce naturalmente en la historia. Entre el trabajo y la historia no hay solución de continuidad. La prolongada transformación del hombre no se explicará mediante el amor.
El goce, la satisfacción inmediata del deseo, tampoco puede formar el espíritu: el amo, hundido en el goce, se degrada. Por lo contrario, el esclavo trabajador se forma en el servicio: plasma el mundo dado en un mundo de goce para el amo, pero de ese modo se convierte él mismo en dominador, primero del mundo y luego del amo.
Ahora bien, el trabajo transforma todas las cosas en un medio para el hombre, importa una finalidad humana en una naturaleza que sin él es ciega. No se trata de un acrecentamiento cuantitativo que proseguiría hasta el infinito, sin que se alteren ni la calidad de las cosas sucesivamente dominadas por el hombre ni la calidad del hombre mismo. Por lo contrario, la invención de los medios provoca una discontinuidad cualitativa del desarrollo: es una creación del hombre por el hombre, una superación constante. Este progreso es una liberación. Es indudable que en el trabajo nada parece arbitrario a Hegel. Por doquier reina la necesidad, y sería vano abrigar la esperanza de anularla mediante no se sabe qué magia. La necesidad solo puede ser superada después de haber sido reconocida.[20]
Como Eurídice, la necesidad perece cuando se la percibe. ¡De todos modos, para descubrirla es menester comenzar por buscarla en medio del peligro y las dificultades! El conocimiento nace de la acción que luego él mismo alienta. Pues se trata siempre de actuar. Eurídice renace constantemente más allá, y Orfeo jamás dejará de perseguirla.
La libertad y la finalidad humana progresan tanto más fácilmente

19 Valéry, que menospreciaba la historia, ciertamente habría aprobado estas opiniones hegelianas. Atribuye más importancia histórica al descubrimiento de la quinina que a la firma de un pacto internacional («Discours de l'histoire», *Variété IV*, París, 1938, pág. 133).
20 Esto tiene el aire de un homenaje a Spinoza. Y en efecto, «la refutación del spinozismo puede consistir exclusivamente en reconocer ante todo su punto de vista como esencial y necesario, y en conseguir luego que se eleve por sí mismo al punto de vista más elevado» (Glockner, ed., *Wissenschaft der Logik*, t. v, pág. 11).

cuanto que las cosas de la naturaleza no son en sí mismas fines ni medios. Es necesario que sean indiferentes e insignificantes en sí para que se pueda asignarles un uso y un significado por el trabajo:

...en cuanto mecánica y química, la objetividad se alza ante el fin como una totalidad aún no determinada por un fin ni penetrada por él.[21]

Si no fuera así, toda operación de transformación de la naturaleza aparecería al mismo tiempo como una locura y un sacrilegio.
Si la finalidad fuese determinante —según el lenguaje de Kant—, si cada objeto tuviese en la naturaleza un fin, ¿cómo podría apoderarse el hombre de ella y utilizarla para otro uso? Esta determinación, que falta inicialmente a la naturaleza, se la otorga el hombre.
Bernardin de Saint-Pierre tenía razón, pero en un sentido que él mismo no sospechaba: el jardinero produce el melón destinado a la comida familiar; y la vaca lechera, producto de la cría de animales, tiene ubres para nutrir a la humanidad.
Pero no privemos de sus derechos a la dialéctica: en esta finalidad que él mismo instaura, el hombre asume también el momento de la mediación. Sin él, el melón, la vaca lechera, que son sus obras, no podrían sobrevivir. El se convierte en servidor de todas estas cosas, las protege y las cuida, y a veces arriesga su vida en defensa de sus cultivos o de su ganado.
A pesar de ello, la determinación principal de estas cosas es ser medios al servicio del hombre, sometidos a él; aquí tenemos al hombre afirmando en la naturaleza el orden que le conviene; no se trata de que, como *intellectus archetypus*, cree los objetos pensando en ellos; lo hace a través de una creación mediata: el trabajo.
Creemos que Hegel habría aprobado esta afirmación de Bachelard: «El verdadero orden de la Naturaleza es el orden que realizamos técnicamente en la naturaleza».[22] Para Hegel, este orden humano del mundo depende de una astucia del hombre, mediante la inserción de la conciencia en el mecanismo ciego de las leyes causales. El hombre instaura otro orden, finalista (realiza el concepto) y más elevado que el que reinaba en la naturaleza (que se limitaba a tender hacia el concepto ofreciéndose a él como materia, pero permaneciendo impotente para realizarlo). En la perspectiva hegeliana, el hombre pretende el papel de arquitecto, pero no se afirma como demiurgo. Aprovecha las fuerzas naturales, pero no las ha creado: confiere a la naturaleza «la forma de la conciencia de sí»,[23]

21 Véase Glockner, ed., *Wissenschaft der Logik*, t. v, pág. 220.
22 *Le nouvel esprit scientifique*, París, 1946, pág. 107.
23 J. Hyppolite, *Etudes sur Marx et sur Hegel*, pág. 185.

«construye un mundo a su medida»,[24] el mundo de la razón realizada.
El lector de Hegel experimenta a veces la irritante impresión de «que para él todo tiene un sentido y, si es lícito decirlo así, todo se arregla»,[25] según las palabras de Dufrenne. Pero si, en efecto, finalmente todo se arregla para el género humano —y no para cada individuo—, es porque el hombre todo lo ha arreglado. De lo contrario, no estaríamos aquí para comprobarlo. Hegel nos exhorta: «¡Ayúdate, que el cielo no te ayudará!».
Y el historiador aprovecha. No se comprende verdaderamente sino lo que se ha hecho.[26]

El trabajo

Así, Hegel nos presenta al hombre «señor y poseedor de la naturaleza». ¿No se anticipa a proferir el grito de victoria? Este señorío es limitado, aun en nuestro planeta, y el hombre se ve obligado a sentir todavía, de tanto en tanto, «la fuerza de la naturaleza»; y esto vale no solo para el campesino «que se mantiene cerca de la naturaleza», sino también para el hombre de la ciudad. Además existen otros planetas, en los cuales todo es posible, pero donde no se ha logrado ninguna conceptualización del mundo.
Precisamente, esta doctrina hegeliana quiere estimular, alentar el esfuerzo y justificar los trabajos. Es sabido que suscitó el entusiasmo de cierta juventud alemana, sedienta de acción. De este modo se relaciona con tendencias profundas del espíritu de Hegel, hombre de trabajo.
Es indudable que su temperamento determina en Hegel una actitud de amor al trabajo. Sus biógrafos destacan su empeño laborioso. Durante toda su vida, sin desfallecimiento, condenará, a menudo en forma violenta, toda limitación al deber y al poder de trabajar, aun en casos excepcionales. No vacila en afirmar:

Que los pastores no deben ocuparse de tareas agrícolas es una opinión de profesores distinguidos que juzgarían esa actividad inferior a su propia dignidad, y que querrían hacer de todos los pastores eruditos universitarios; esto no anda muy lejos de la prohibición de casarse.[27]

24 *Die Vernunft*, pág. 74.
25 M. Dufrenne, *La notion d' «a priori»*, París, 1959, pág. 44.
26 «Para saber qué es lo verdadero en las cosas no basta prestar atención, pues necesitamos además nuestra actividad subjetiva, que transforma lo que era inmediatamente dado» (*Encyclopädie*, párr. 22, nota, en Glockner, ed., *Werke*, t. VIII, pág. 80).
27 Nohl, *op. cit.*, pág. 362.

¿No había descripto en la persona de Abraham el infortunio del puro goce?

Abraham había crecido en una uniforme situación de goce que no lo llamaba a la lucha contra la naturaleza recalcitrante para dominarla e imponérsele, que no exigía el esfuerzo de la conquista...[28]

Asimismo, más allá de un judaísmo y un cristianismo que a menudo reduce, sobre todo en su juventud, a una postura de inactiva contemplación, en la Grecia de la Antigüedad descubre el amor de la invención, de la habilidad artesanal, de la actividad eficaz:

...los instrumentos que ante todo tienen un sentido práctico fueron muy estimados por los griegos, y ese rasgo es visible sobre todo en Homero, que presenta a los hombres regocijados por haber producido utensilios de toda clase, que juzga de muy alto valor cosas que para nosotros han llegado a ser absolutamente indiferentes a causa del uso, y en cuya obra el hombre se regocija de sus invenciones (...) Así, se concede el más elevado honor a la invención humana, en tanto que subyuga a las cosas naturales y se las apropia para usarlas.[29]

El hombre debe conquistarlo todo, pues nada le ha sido dado:

La materia inmediata, que no necesita ser trabajada, abunda poco; aun el aire debe ser conquistado, pues debemos calentarlo; solo el agua podemos beberla tal cual la encontramos.[30] El sudor y el trabajo del hombre conquistan para este los medios de satisfacer la necesidad.[31]

La apología del trabajo supone cierto optimismo. Pero se trata de un optimismo realista. Si el paraíso del goce amenazaba al hombre como una desgracia, cabe afirmar que el pecado original lo salvó, pues lo ha obligado a salvarse él mismo:

La doctrina cristiana, según la cual el hombre es malo por naturaleza, es superior a aquellas que lo declaran bueno. Veamos cómo debe ser interpretada filosóficamente. En cuanto espíritu, el hom-

28 *Ibid.*, pág. 369.
29 Lasson, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 544; trad. al francés, *Morceaux choisis*, París, 1939, pág. 226.
30 Se trata de una ironía. Acerca del desprecio alemán por el agua como bebida, por lo menos en esa época, véase Montesquieu, *Œuvres*, París: Bibl. de la Pléiade, 1956, t. I, págs. 808 y 818.
31 Hegel, *Philosophie des Rechts*, párr. 196, apéndice, en Glockner, *Werke*, t. VII, pág. 276. Pueden oponerse a este texto las palabras de Marco Aurelio: «Oh, mundo, todo lo que te conviene me conviene. Nada de lo que es tardío o prematuro para mí está en sazón para ti. Todo lo que tus estaciones aportan es para mí fruto aprovechable».

bre es un ser libre, capaz de no dejarse determinar por los impulsos naturales. El estado natural y no civilizado es, por ende, una situación en la que él no debe estar y de la que necesita liberarse. La doctrina del pecado original, sin la cual el cristianismo no sería la religión de la libertad, tiene este sentido.[32]

Esta interpretación filosófica del pecado original, ¿es ortodoxa? En todo caso, ilustra una teleología realista del trabajo.
Por supuesto, va acompañada de un sentimiento de hostilidad a toda resignación. El hombre que asigna sus fines a la naturaleza está saturado de audacia y de confianza en sí mismo. Hegel se presenta aquí como el filósofo del porvenir y de la esperanza, el filósofo de la protesta constante contra la pereza, el quietismo y el renunciamiento. ¡Ciertamente, no admite soportar y abstenerse! ¡Naturalmente, como filósofo llamado a «comprender lo que es», la reflexión y la contemplación le parecen indispensables! En cierto sentido, el mundo de la acción y el drama de los hombres se le ofrecen como un espectáculo. Pero hay contemplación y contemplación. La que es su propio fin, y la otra. Hegel elige la contemplación como medio de la acción. Escribe obras que impulsan a la acción y tratan de suministrarle la justificación teórica sin la cual solo consistiría en una convulsión inútil.
Hegel no compromete a sus lectores a cruzarse de brazos y esperar. Precisamente en este mundo el hombre debe tender hacia sus fines e inventar sus medios, y crear de ese modo su porvenir. Ser sagaz, se incorpora la naturaleza como una especie de inmenso cuerpo inorgánico. En efecto, ¿no es verdad que, gracias a él, todo se desarrolla, en definitiva, bien para él mismo? La finalidad introducida por el hombre en la naturaleza, ¿no adopta la fisonomía tranquilizadora que la finalidad natural ostentaba en las antiguas doctrinas? Los asuntos del género humano prosperan, el historiador comprueba el progreso incesante de sus medios y de su poder, mientras que otras especies vivientes han desaparecido. ¿Estamos ante la realización del programa que Kant había delineado en su *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita?*:

Puede concebirse la historia de la especie humana en general como la realización de un plan oculto de la naturaleza para producir una constitución política perfecta en el plano interno (...) es el único estado de cosas en que la naturaleza puede desarrollar completamente todas las disposiciones que ha puesto en la humanidad.[33]

Así, una humanidad laboriosa se encaminaría feliz hacia su propia realización.

32 *Ibid.*, párr. 18, en Glockner, ed., *Werke*, t. VII, pág. 70.
33 Kant, «Idée d'une histoire...», octava proposición, en *La philosophie de l'histoire*, trad. al francés por S. Piobetta, París, 1947.

La astucia de la razón

Hegel no concibió tan sencillamente —y no podía representarse de un modo tan raso— el éxito del género humano.
La finalidad humana descripta por Hegel y a la que hemos reservado el nombre de «astucia del hombre» no basta para explicar la orientación de los acontecimientos humanos en la historia. En la astucia del hombre, la intención se manifiesta claramente: los hombres quieren comer, vestirse, etc., ¡pero la vida los conduce a matarse unos a otros, a privarse de alimentos y de ropas!
¿Cómo es posible que no se satisfagan las intenciones inmediatas de los hombres, y que pese a todo se establezca esta secuencia de acontecimientos interdependientes, orientados y en definitiva satisfactorios, que constituye la historia? Para explicar el problema, el filósofo introducirá lo que él mismo denomina la astucia de la razón. Ficción por ficción, reencontramos aquí la fábula cartesiana del mundo. Descartes imagina un mundo que, desprovisto de Dios, funciona como con él.[34] Hegel presenta una historia humana en la cual Dios está presente por doquier, pero en la que todo puede explicarse como si él no existiese. Se trata de iluminar a la historia por sí misma.
«En este sentido, puede afirmarse que la Providencia divina se conduce, con respecto al mundo y a su desarrollo, como la astucia absoluta»,[35] afirma Hegel. Pero, ¿qué podemos decir de su propia actitud ante la Providencia divina?
En principio, el contenido de la historia está oculto. Los hombres lo ignoran. Aun los más perspicaces no pudieron prever, en la Antigüedad, este futuro que ha llegado a ser nuestro presente. Además, no solo no lo habían imaginado sino que tampoco habían deseado los acontecimientos. Hicieron lo que no deseaban, y no lo que querían. Fueron engañados. ¡Esa es la astucia de la razón! Sin embargo, es necesario comprender que esta finalidad inconsciente que se expresa en la astucia de la razón no existiría sin la finalidad consciente e individual que denominamos la astucia del hombre. El propio Hegel no siempre las distingue claramente. ¡Hay tantas y diferentes astucias en su filosofía de la historia! ¡Y es necesario aplicar el mismo nombre a todas!
En todo caso, afirma que el fin de la acción humana depende siempre de un interés individual:

> Decimos, por consiguiente, que jamás se ha realizado una acción si no la animaba el interés de los que participaron en el asunto... Nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión.[36]

34 Descartes, *Discours de la méthode*, 5ª parte.
35 *Encyclopädie*, párr. 209, apéndice, en Glockner, ed., *Werke*, t. VIII, pág. 420.
36 *Die Vernunft*, pág. 85.

¿No nos parece estar oyendo a La Rochefoucauld? Sin embargo, fuera de esta mira del amor propio, es necesario descubrir los efectos de la acción interesada. Ya los hemos observado. La acción humana conceptualiza la naturaleza, sobre todo gracias a la invención de los útiles, que son «lo querido», que constituyen el término medio del «silogismo de la acción».
Si en sí misma la naturaleza es impotente para realizar el concepto, los instrumentos ejercen por su parte este poder. Su suerte se identifica con la del concepto mismo, y con la vida del espíritu del cual emanan. Por consiguiente, siguen leyes muy distintas de las de la naturaleza. Se comprometen en una dialéctica que constituye la marcha misma del espíritu: se someterán a la ley de la inversión, y su acrecentamiento provocará su modificación:

Una astucia del concepto consiste en abordar una existencia por el lado en que su cualidad no parece importar.[37]

Como suele decirse: los útiles del hombre, al acrecentar su poder, «se volverán» contra él; se invertirá la relación misma con el hombre que se sirve de ellos. Lo particular sucumbirá bajo el peso de lo universal.
A pesar de ello, Hegel concede más de lo que suele admitirse a las «almas singulares». Otros, como fascinados por su misma singularidad, solo les dejan el derecho a la nada:

Se han hundido en una ausencia espesa...

Pero para Hegel la desaparición es también una conservación. Lo particular, lo singular espiritual, no muere. «Precisamente de la ruina de lo Particular resulta lo Universal».[38] Hegel no ha pensado, como Auguste Comte, en la posibilidad de inhumar a los grandes hombres en un lugar privilegiado, sino que, por el contrario, los acoge en la historia:

Los historiadores reúnen lo que ocurre fugitivamente y lo depositan en el templo de Mnemosina, para consagrarlo a la inmortalidad.[39]

Por otra parte, aunque los historiadores no cumpliesen esta tarea literaria, las grandes personalidades continuarían viviendo en su propia obra universal.
Ahora bien, esta obra exhibe una extraordinaria ambigüedad. Seguramente, es resultado del trabajo, el deseo y la pasión de los

37 *Wissenschaft der Logik*, en Glockner, ed., *Werke*, t. IV, pág. 417; trad. al francés por Jankélévitch, t. I, pág. 380.
38 *Die Vernunft*, pág. 105.
39 *Ibid.*, pág. 4, nota *d*.

hombres. Pero, en primer lugar, no se realiza sino cuando las condiciones históricas lo permiten. Debe concordar con una herencia. Además, tiene un alcance muy distinto del que le atribuyen sus autores. En este punto, Hegel contradice a La Rochefoucauld. Es indudable que en la vida cada uno representa las actitudes más perversas, oculta bajo grandes palabras los actos egoístas, y procura beneficiarse todo lo posible, engañando a otros si le parece necesario. ¡Cada cual busca lo suyo! De ello resultan diferentes iniciativas, un caos aparente, que sin embargo disimulan un orden oculto. Si lo que el historiador desea es historia, ¿no es así como imagina que sucede? Hegel da un paso más: lo afirma y lo revela. En el fondo, La Rochefoucauld se engaña: el individuo quiere poner su inteligencia al servicio de sus deseos y sus pasiones. Ahora bien, cada uno revela ser mejor que lo que cree: sirve a otro y colabora en la obra universal.[40] El corazón siempre resulta engañado por el espíritu.

Si los hombres, considerados colectivamente, solo hubiesen sido capaces de librar luchas egoístas y cometer destrucciones, el género humano no existiría. En el combate ardiente de todos contra todos, en el mundo de la competencia que Hegel supo observar tan bien,[41] actúa secretamente una dialéctica. Sin duda, este mundo es una jungla, pero una jungla espiritual (*das geistige Tierreich*), pues Hegel no olvida jamás que la lucha utiliza las obras del espíritu: instrumentos, útiles y máquinas. Del mismo modo que para nosotros el tumulto de las moléculas explica la ley constante de Mariotte y su necesidad, para Hegel el tumulto de los individuos se resuelve en una ley necesaria y universal. Hegel no cree en las armonías reveladas de la naturaleza, sino en una necesidad económica y social oculta.

De este gran engaño, en el que los hombres son al mismo tiempo héroes y víctimas, podríamos decir que, según cree Hegel, se realiza «con absoluta naturalidad»: lo singular se trueca en universal, aquí como en otros aspectos. En su acción, los grandes hombres no solo destruyen lo singular sino que ellos mismos marchan hacia su propia perdición y, «alcanzado el fin, se asemejan a la vaina que cae, vacía de grano».[42] Esta caída y esta destrucción son también promoción y creación. La obra se eleva a la inmortalidad porque, al crearla, el autor niega su singularidad.

Puede denominarse *astucia de la razón* el hecho de que esta deja que las pasiones actúen por ella, de suerte que lo que la hace existir es lo que se pierde y sufre las consecuencias.[43]

40 Véase J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie*, págs. 283 y 381-82.
41 Véase Lukács, *Der junge Hegel*, *passim*.
42 *Die Vernunft*, pág. 100.
43 *Ibid.*, pág. 105.

¡Cuánta semejanza con la maniobra que describimos antes bajo la denominación de astucia del hombre! Este hecho se refleja ya en la identidad de los términos utilizados por Hegel. La razón se halla frente a las pasiones como la inteligencia humana se hallaba ante las fuerzas de la naturaleza. Y ambas «hacen trabajar» a su interlocutor, lo obligan a «usarse» en su servicio. Gracias a la astucia del hombre, la naturaleza hace lo que él quiere sin dejar de obedecer a sus propias leyes. Gracias a la astucia de la razón, los individuos hacen lo que quiere la razón, sin dejar de seguir sus impulsos singulares.
Desembocamos así en una especie de puja de engaños. A pesar de su creencia en el mecanismo ciego de la naturaleza, Hegel acepta a veces imaginar sus malas intenciones con respecto al hombre. En este sentido, no podía elegir mejor ejemplo que el océano: [44]

Esta infinita extensión es perfectamente blanda, pues no resiste ninguna presión, ni siquiera un soplo; parece infinitamente ingenua, consentidora, amistosa y acariciadora, y es precisamente esta facilidad la que convierte al mar en el elemento más poderoso y temible. A este engaño y a semejante violencia, el hombre, *aes triplex circa pectus*, opone apenas un simple trozo de madera...

Pero, antes de denunciar así la duplicidad del océano y esta especie de astucia de la naturaleza, Hegel había demostrado que los hombres triunfan de ella gracias a un coraje que se une a la astucia:

La bravura aquí está vinculada esencialmente con el entendimiento, la más elevada astucia (...) Esta bravura frente al mar debe ser al mismo tiempo astucia, pues se las tiene que ver con lo que es astuto, el elemento menos seguro y más mentiroso.

Y sin embargo, en todo esto la astucia de la razón había sido la primera en manifestarse:

Quienes recorren los mares también quieren ganar y adquirir. Pero el medio implica inmediatamente lo contrario de aquello en vista de lo cual fue elegido, es decir el peligro: se invierte de tal modo que esta gente corre peligro de perder su vida y sus bienes. [45]

Es sabido que, para Hegel, esta inversión eleva los fines singulares a la universalidad, pero sin que los individuos lo hayan querido. ¡Qué mistificación universal!

44 De igual modo, Alain se entrega a cierto animismo, en la misma formulación en que quiere demostrar la necesidad sin alma de las fuerzas de la naturaleza. «Este monstruo destructor de hombres», dice del océano (*op. cit.*).
45 *Die Vernunft*, págs. 197-98; trad. al francés por Gibelin, pág. 86. Véase la pág. 28, nota 57, de esta obra.

Astucia contra astucia

¿Cómo debemos interpretar la astucia de la razón?
Los fines históricos se persiguen y alcanzan solo en la inconsciencia.[46] Lo que importa es el resultado de la actividad misma de los hombres, aunque se obtenga involuntariamente. Buscando un camino a las Indias se descubre América; para satisfacer un egoísmo individual nos arruinamos y trabajamos por la felicidad de otro! El progreso es innegable: los hombres del pasado trabajaron por él, y nuestros contemporáneos trabajan a su vez en el mismo sentido. ¿De dónde podría provenir, sino de este esfuerzo? Pero el espíritu realista de Hegel entrevé el egoísmo, actuando por doquier. Y es indudable que a veces encontramos también el altruismo y la actividad racional de algunas personas,

pero se trata de individuos aislados, que forman un grupo reducido comparado con la masa del género humano, y por otra parte el dominio en que sus virtudes se aplican posee una amplitud relativamente poco importante.[47]

Por lo tanto, debemos reconocer que la masa de los hombres, animada por intenciones egoístas, de todos modos ha asegurado el bien común. Así, el propio Mandeville explica la supervivencia y la prosperidad de la sociedad, y es sabido que Schopenhauer muestra al individuo como víctima, en el amor, de una ilusión que en realidad lo convierte en servidor inconsciente de la especie. De la actividad de los hombres

debe resultar en general algo distinto de lo que se proponen y alcanzan, de lo que saben y quieren inmediatamente. Satisfacen su interés; pero al mismo tiempo se realiza algo más, que se oculta interiormente en aquello, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención.[48]

La astucia de la razón excluye toda finalidad exterior a la historia, toda finalidad intencional, y Hegel le encomienda satisfacer exigencias teóricas diferentes y en apariencia contradictorias, pero imperiosas.

46 *Die Vernunft*, pág. 86: «La historia no parte de un fin consciente...».
47 *Ibid.*, pág. 79.
48 *Ibid.*, pág. 88. Se hallará un ejemplo de inversión inconsciente y automática de lo particular en lo general en el párr. 199 de Glockner, ed., *Philosophie des Rechts*, pág. 278. Hegel prefiere indicar aquí una «mediación de lo particular por lo general en cuanto movimiento dialéctico», más que evocar, como a veces lo hace en otros pasajes, en el «lenguaje de la representación», las «intenciones de Dios». (*Encyclopädie*, párr. 209, nota, en Glockner, ed., *Werke*, t. VII, pág. 420.)

Ella explica la oposición a menudo visible entre las intenciones humanas y los acontecimientos históricos: ocurre que estos últimos no se originan en una voluntad individual ni en una voluntad colectiva unánime; permanecen imprevisibles.
Ella autoriza el mantenimiento de una finalidad externa relativa, la que inspira la actividad humana individual, sin romper el vínculo causal de la naturaleza. La astucia de la razón permite afirmar conjuntamente la libertad del individuo y la necesidad de la historia.
Así, se diría que la astucia de la razón realiza en un plano diferente la síntesis ya cumplida por la astucia del hombre:

Esta misma cuestión se manifiesta también como síntesis de la *libertad* y la *necesidad*, si consideramos la marcha interior del espíritu en sí y por sí como la cosa necesaria y, por lo contrario, si atribuimos a la libertad lo que en la voluntad inconsciente de los hombres aparece como su interés.[49]

¡Pero justamente aquí estalla la contradicción entre la *astucia del hombre* y la *astucia de la razón*! En la astucia del hombre, el momento de la necesidad caía del lado de la naturaleza y el de la libertad del lado de la actividad humana. La actividad humana «engañaba» a la naturaleza: «dirigía a la naturaleza obedeciéndola». Ahora, por lo contrario, en la astucia de la razón, la actividad humana se ve engañada por la necesidad de la historia: «¡Obedecer a la historia creyendo imponérsele!». ¡A villano, villano y medio! Ya no es posible asimilar totalmente los conceptos de *astucia del hombre* y de *astucia de la razón*.
Sin embargo, es comprensible que Hegel haya hecho intervenir esta astucia de la razón. Expresa la positividad y la especificidad de la cosa social, que resiste a los deseos humanos. Demuestra cómo de una suma de azares individuales nace una ley necesaria universal, y también el hecho de que, si la historia es obra del hombre, el hombre es también obra de la historia. Al transformar a la naturaleza de acuerdo con sus fines, produce, en efecto, *una segunda naturaleza*: la sociedad.[50] Su acción segrega la positividad, en lugar de expresar simplemente la libertad. Cada *Factum* se trueca en *Tatsache*; lo que la voluntad hace, se convierte en un hecho. Aquí, el hombre afronta su destino.
De modo que la astucia de la razón se manifiesta, a semejanza de los útiles, como un arma de doble filo. Permite la extensión del

49 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, Introducción, pág. 55; trad. al francés por Gibelin, pág. 35.
50 «...esta sociedad burguesa, este mundo económico, que por así decirlo ha reemplazado a la naturaleza y del cual el individuo depende ahora como de una segunda naturaleza» (J. Hyppolite, *Genèse et structure...*, *op. cit.*, pág. 382).

poder y la libertad del hombre, como ser genérico, a pesar del egoísmo de los individuos y su competencia, y permite una interpretación racional de la historia, cuya especificidad consagra. Amplía también el imperio de la razón: bajo el tumulto de los acontecimientos, preserva la calma de las leyes.
Pero, por otra parte, no es posible el conocimiento previo de estas leyes; no permiten ninguna previsión, y por lo tanto ninguna acción racional. ¿Se abandonará la dirección de la acción colectiva a la perspicacia de los grandes hombres, que en una situación dada sienten lo que es necesario hacer? La inconsciencia de los individuos en la vida social perdurará siempre; los hombres se liberan de la naturaleza original, ¡pero solamente para someterse mejor a la naturaleza social!
¡Vana toma de conciencia! La astucia de la razón no ayuda absolutamente a los individuos a triunfar de un egoísmo y un estado de competencia que parecen definitivos. La sociedad, obra del espíritu, se mueve en la misma inconsciencia que la naturaleza antes de la intervención del hombre; ¡al extremo de que se podría denunciar su «impotencia para realizar el concepto»! El orgullo conquistador de la naturaleza renuncia a vencer a la naturaleza social... Acepta ser el medio de fines que no alcanza a percibir.
No nos parece dudoso que, por lo menos durante cierto tiempo, Hegel haya considerado la posibilidad de que el hombre se impusiese a su propia historia, es decir, que introdujese en ella una finalidad humana consciente. Hegel ha podido saludar a una tentativa de este género, pese a que de ningún modo tiene que ver con una planificación de los medios, en la que él mismo no habría podido pensar inicialmente.
Se trata de la Revolución Francesa. No está de más releer el famoso elogio que le dirigió, hacia el fin de su vida, precisamente en las *Lecciones*:

El pensamiento, el concepto del derecho, afirmó de un golpe su propio valer, y el viejo edificio de iniquidad no pudo resistir. En el pensamiento del derecho se construyó entonces una constitución, y en adelante todo debía descansar sobre esta base. Desde que el sol se encuentra en el firmamento y los planetas giran alrededor de él, jamás se había visto al hombre ponerse cabeza abajo, es decir basarse en la idea y construir la realidad de acuerdo con ella. Anaxágoras fue el primero que afirmó que el *Nous* gobierna al mundo; pero solo ahora ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Por lo tanto, fue un soberbio amanecer. Todos los seres pensantes celebraron esta época.[51]

51 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, págs. 557-58; trad. al francés por Gibelin, pág. 401.

Fundar la realidad social en la idea es una operación que introduce una finalidad humana en la sociedad, del mismo modo que el trabajo incorpora una finalidad humana a la naturaleza. Hegel no confunde la astucia de la razón con una auténtica finalidad humana: la astucia de la razón es permanente; sin embargo, antes de la Revolución Francesa jamás se había visto al hombre «ponerse cabeza abajo». Entre otras cualidades de la Revolución Francesa, Hegel destaca que ella ha sido una rebelión humana contra una «masa confusa de privilegios opuestos a toda idea y a la razón en general»,[52] un alzamiento contra la necesidad exterior, contra el azar.[53]

Cuando el hombre quiere imponer su finalidad a la sociedad, y de ese modo dirigirla cobrando conciencia de sus leyes, se rebela contra el curso de las cosas, es decir, contra la «astucia de la razón». ¿No puede afirmarse que entonces se desenmascara la astucia de la razón, y revela su verdadero carácter de fuerza de las cosas?

La Revolución Francesa ha fracasado provisionalmente en su intento de suprimir toda positividad y de establecer una libertad absoluta. Hegel toma nota de ese fracaso,[54] y en adelante rehúsa creer que el individuo es capaz de «expresar la realidad efectiva y objetiva del espíritu universal, realidad efectiva que lo excluye como particular».[55] La actividad de los revolucionarios incluía elementos de desmesura, y el «prometeísmo» de Hegel no llega al extremo de asumirlos.

¿Qué habría pensado Hegel de un éxito de la Revolución, según esta se manifestó después?: ¡pues, en definitiva, la Revolución triunfó! Seguramente habría considerado la posibilidad de una ordenación de la comunidad humana superpuesta a una ordenación humana del planeta; un gobierno del mundo por los gobernantes de los hombres: una conclusión quizá cercana a la de A. Comte.

Lukács ha demostrado claramente la convergencia profunda de las aspiraciones de Hegel y de las que alentaban en la burguesía alemana de principios del siglo XIX.[56] Se trata de la extensión y el poder de una clase social. ¿Pero debemos a esto el alcance de la doctrina hegeliana? No lo creemos. Hegel piensa en una expansión más general de la humanidad, voluntad de poder de otro orden, aunque provocada y alimentada por la avidez burguesa. Mientras haya hombres, querrán dominar. Pero este dominio puede revestir formas muy diferentes, ¿y acaso en la naturaleza misma su objeto no se muestra inagotable? Hegel atribuye a la historia, como fin,

52 *Ibid.*, pág. 556; trad. al francés por Gibelin, pág. 400.
53 El «Estribillo» de Claudel declara, en el mismo sentido: «¡Oídme, es una revolución contra el azar!» (*L'Otage*, II, I).
54 Véase J. Hyppolite, *Genèse et structure . . .*, *op. cit.*, págs. 440-41.
55 Véase J. Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, pág. 80.
56 *Der junge Hegel, pássim.*

la manifestación de la libertad. Pero la libertad hegeliana no es un don que puede ofrecerse o recibirse de una vez para siempre. Recordemos la astucia del hombre, y la libertad que ella autoriza, Eurídice siempre perdida. La libertad se define como acción con conocimiento de causa, o como trabajo en la conciencia de la necesidad. Pero, ¿es posible completar jamás el conocimiento? Por su mismo carácter fragmentario, ¿no deja siempre abierto el porvenir?

La astucia del filósofo

¿Puede afirmarse que la doctrina de la astucia de la razón se eleva al nivel de lo especulativo?
En este caso, correspondería imputar a Hegel una especie de satanismo: ¡una Providencia impotente y solapada depositaría todas sus esperanzas en los vicios del hombre!
¿Pero un monstruo así podría encarnar estas secuencias de una bella dialéctica interna, filmadas tan cuidadosamente por el filósofo?
El carácter confuso y contradictorio de esta noción heterodoxa[57] debía impresionar particularmente el espíritu de Hegel. Nos parece imposible que haya visto en ella nada más que una imagen que, por sus mismos defectos, no puede aspirar a más.
¡Pues, en todo caso, esta astucia no es tan astuta!
La verdadera astucia prepara secretamente artimañas que reducen a la impotencia al adversario o la presa. Sabe lo que quiere. ¡Por lo contrario, la «astucia de la razón» ignora su propio objeto y no elige sus medios! Toma a los hombres como son, y los deja hacer. ¡Qué ingenuidad!
La verdadera astucia se apodera de las cosas, y de los hombres degradados al nivel de cosas: los manipula desde afuera, como si fuesen juguetes. En cambio, la «astucia de la razón» no domina el juego para manejarlo. Es inmanente al proceso total.[58] Si engañara en lo menudo a los individuos, se engañaría a sí misma en lo grande; pero, en definitiva, a nadie engaña y nadie se perjudica.
No se «impone» a los tontos. Se limita a «mirar» a los listos que se agitan por sí mismos. No interviene en las cosas de los hombres, y si ella faltara el mundo continuaría viviendo.
Hegel gustaba de la exclamación de Pascal acerca de los pecadores endurecidos que engañan aun al diablo. Las pasiones particulares

57 Hegel ha extraído algunos elementos de los escritos inspirados por la *Aufklärung*. Véanse acerca de este punto las observaciones de Hoffmeister en *Dokumente*, págs. 423-26.
58 «Pero, además, esta razón es inmanente a la existencia histórica...» (*Die Vernunft*, pág. 87).

se invierten automáticamente en la obra universal: pero en definitiva esta es la que representa el interés más elevado de cada individuo. Si existiese realmente una astucia de la razón, todos los hombres deberían, después de reconocerla, convertirse en sus cómplices. Pero Hegel ni siquiera menciona esta posibilidad. Poco importa que su «astucia de la razón» guarde su secreto, o que este se descubra: ¡es aún más indiferente a su propia revelación que el propio Dios de Epicuro!

En realidad, no existe astucia ni cosa parecida, sino solo una denominación poética de la ley fundamental del proceso histórico que es resultado de una inversión dialéctica de los contrarios.

Esta denominación pertenece al «lenguaje de la representación», pero a su vez este lenguaje incluye varios niveles de profundidad y de adaptación, que se acercan progresivamente a lo especulativo. Así, se pasa sucesivamente de la cascada del Reichenbach al juego del amor consigo mismo, a la Providencia, a Dios, a la astucia de la razón.

Se trata de transmitir una idea difícil, la idea de la dialéctica inmanente al proceso histórico. Hegel vacila entre diferentes términos y quizá entre varias concepciones. Al mismo tiempo, no desea expresarse muy claramente ni de modo muy definitivo: la imagen de la astucia de la razón sugerirá, disimulándolo al mismo tiempo, el inmanentismo radical de su filosofía.

En definitiva, ¿a quién engaña? ¿Al público, a los expertos, a los censores?

La mayor habilidad a menudo disimula un defecto. La audacia de Hegel no se atreve a ir hacia el fin de sí misma. En este sentido, la apelación a la «astucia de la razón» destaca claramente la existencia de un obstáculo: persiste una situación incómoda.

Pero, por otra parte, este recurso no carece de audacia: la astucia, inquietante y promisoria a la vez, ofrece diferentes posibilidades de interpretación, insinúa turbadoras derivaciones.

Atribuir a la astucia de la razón un contenido estrecho, seguro de sí mismo en su indigencia, equivaldría a malgastar una de las mejores partes de la herencia del filósofo. Ver en la astucia de la razón simplemente otro nombre de una concepción tradicional de la historia, precisamente la que este concepto cuestiona y amenaza, significaría rebajar el pensamiento de Hegel al nivel de un dogmatismo plagiario, en el momento mismo en que, vacilando, intenta su más importante esfuerzo renovador. Si se adoptara esa actitud, se ahogaría el desafío que aquel pensamiento lanza al porvenir.

Cuarta parte. El pasado presente

1. La historia original

Jamás volverá a nosotros el alma que tuvimos esta noche... Anna de Noailles.

No hay invención sin memoria. Es imposible prescindir de los historiadores. La obra que realizan aporta a la gran empresa humana una contribución irreemplazable, aunque no es fácil aclarar su complejidad ni dilucidar su significado.

Afírmase a veces que la historia apunta a la resurrección integral del pasado. Hegel no lo cree. Para él, lo que está muerto está muerto, y no resucitará. Las épocas pasadas han desaparecido para siempre, acompañadas por el espíritu, la estructura social y política, la religión, el arte y la filosofía que las caracterizaban.

Sin embargo, ¿no podemos revivir el pasado en nuestra imaginación, en nuestra representación, en el pensamiento actual?

Un proyecto de este carácter revela precisamente toda la ambigüedad de la *resurrección* histórica.

Hegel parte de la idea, arraigada en un sentimiento experimentado profundamente, de que la *representación* no es la *vida*. Este concepto lo lleva a preguntarse qué relación existe entre el pasado, según se lo vivió, y el eco que nos devuelven los diferentes tipos de historia. De todos modos, jamás será posible asimilar este «pálido reflejo» a una resurrección, sobre todo porque se tenderá a utilizar el sentido literal de este término.[1] La existencia, en su integralidad, es irreductible al saber; y si la historia vive, puede hacerlo únicamente con una vida presente.

¿En qué consiste, entonces, la relación entre la historia escrita por los historiadores y la vida que ella intenta representar? La primera comprobación de Hegel en este punto es que tal relación no es la misma para todos los géneros históricos, cuya variación permite, precisamente, distinguirlos unos de otros: la historia se ramifica de diferentes modos en la corriente de la vida, y por consiguiente unas veces es *original*, otras *reflexiva* y otras *filosófica*.

¿Qué actitud adopta la historia original, que precede a las restantes?

1 Véase *Die Vernunft*, págs. 177-78.

En cada época, un pueblo más valeroso guía hasta la etapa siguiente a la caravana de naciones. El arte testimonia esta supremacía y esta vocación, pero también lo hace la historia original. Por otra parte, ella es la prosa que más se aproxima a la poesía.[2]
Las condiciones de su aparición se confunden, en efecto, con las del arte. Ante todo, el historiador y el artista deben *vivir* el espíritu que su obra expresará. La Introducción a la *Filosofía de la historia* insiste en esa necesidad y en las ventajas de una experiencia vivida, sin subrayar aquí la identidad de la situación del historiador y del artista. Pero el curso de *Estética* se había detenido largamente en este punto, y tal necesidad se ve confirmada por todo lo que Hegel dice, en otros trabajos, sobre las exigencias del despertar artístico.
Para comprender bien todo el alcance de las consideraciones que Hegel desarrolla sobre este punto en la Introducción, conviene comentarlas recordando las obras anteriores, sobre todo, la *Fenomenología.*
Entre todos los historiadores, el historiador original es el que guarda mayor fidelidad a la existencia concreta de la nación y de sus grandes hombres. La insistencia de Hegel impresiona al lector y llama su atención sobre estas condiciones *sine qua non* de la historia original: el historiador debe haber vivido (*erlebt*) los acontecimientos que relata, haber participado vitalmente (*durcherlebt*) en ellos,[3] y, por sobre todas las cosas, conviene que su espíritu sea igual al del pueblo y al de los hombres cuyas hazañas relata.
Por lo contrario, no se exige esa participación viviente al historiador reflexivo o al historiador filosófico: estos no ven aquello de lo que hablan, permanecen extraños a los acontecimientos que relatan, no experimentan los sentimientos que describen.[4] El tiempo los aparta de todo esto.
Tal diferencia es resultado de los imperativos a los cuales se subordina el desarrollo del género humano y de los individuos. Recordemos algunos.
Ante todo, el historiador, como cualquier otro hombre, es prisionero de su tiempo. No puede superar a su época:

> Un historiador es como nosotros, pertenece a su mundo, a las necesidades y los intereses de este, a lo que ese mundo honra y aprecia particularmente.[5]

2 Bassenge, ed., *Aesthetik*, págs. 890-91; trad. al francés por Jankélévitch, t. III, 2ª parte, págs. 36-37.
3 *Die Vernunft*, pág. 4.
4 *Ibid.*, págs. 11-12.
5 *Ibid.*, pág. 13.

Además, cada espíritu del pueblo es singular, característico de un solo pueblo, florece en una sola época y es distinto de cualquier otro espíritu del pueblo.
De estas dos primeras condiciones se deduce fácilmente una tercera: para nosotros es imposible recuperar integralmente el espíritu de otra época o de otro pueblo. En su alteridad insuperable, rechaza toda comunión, y desde cierto punto de vista es siempre un extraño (*fremd*) para nosotros.
Hegel elabora extensa y frecuentemente este tema de la singularidad:

Por ejemplo —dice al comienzo de la Introducción—, cuando penetramos en la vida griega, y sea cual fuere el período dado que consideremos —esta vida griega que nos complace en tantos y tan importantes aspectos—, sin embargo no podemos simpatizar (*sympathisieren*) con respecto a lo esencial, no podemos compartir los sentimientos (*mitempfinden*) propios de los priegos. Por ejemplo, cuando experimentamos el más elevado interés por la ciudad de Atenas, y participamos totalmente en los actos y los peligros de sus ciudadanos —se trata de una patria, y de la patria extremadamente noble de un pueblo cultivado—, de todos modos no podemos compartir sus sentimientos cuando se prosternan ante Júpiter, Minerva, etc., y cuando, en el día de la batalla de Platea, este pueblo se atormenta con sacrificios —y la *esclavitud*— (...) Del mismo modo que no compartimos los sentimientos de un perro (*die Mitempfindung eines Hundes*), aunque nos representemos claramente un perro particular, lo conozcamos, adivinemos sus reacciones, lo que le interesa, sus costumbres particulares.[6]

Cuarta condición: el historiador no conseguirá expresar directamente en sus obras la vida de un pueblo distinto del suyo, la vida de otra época. Sería necesario poder decir: «Yo estuve allí». La obra que se ocupa de otra época, la obra que describe una nación distinta de la que corresponde al autor, jamás merecerá el título de historia original. Por lo contrario, exhibirá los caracteres de la historia reflexiva, que deja escapar lo que constituía la originalidad irreductible del pasado que ella evoca.[7]
Como se ve, sin historia original no habría historia. Toda la pos-

6 *Ibid.*, págs. 13-14. Véase también Bassenge, ed., *Aesthetik*, pág. 283.
7 Es inevitable el paralelo con estas líneas de Raymond Aron: «...El historiador busca penetrar la conciencia de otro. Con respecto al ser histórico, él es el *otro*. Como psicólogo, estratega o filósofo, siempre observa desde fuera. No podría pensar a su héroe como este se piensa a sí mismo, ni ver la batalla como el general la ha visto o vivido, ni comprender una doctrina del mismo modo que el creador.
Finalmente, trátese de interpretar un acto o una obra, lo cierto es que debemos reconstruirlos conceptualmente...» (*Introduction à la Philosophie de l'histoire*, París, 1938, págs. 88-89).

teridad se nutre de ella. Pues para que el pasado persista es necesario que en el momento de su presencia lo haya transcripto un escritor, recopilador de datos inmediatos.
Los vestigios y los documentos que el pasado nos lega de ningún modo compensan la destrucción de lo real. Para el hombre moderno, el alma griega está definitivamente perdida. Sin duda, puede juzgar las estatuas griegas, enternecerse en su contemplación: son juicios y enternecimientos de un hombre moderno, incapaz de experimentar los sentimientos que exaltaban al hombre griego en sus juegos y en su culto.
De estos sentimientos, que ya desaparecieron, solo nos quedan las cosas en las cuales se objetivaron otrora, y, entre ellas, las obras de arte son las que mejor expresan el espíritu del pueblo griego: los griegos habían esculpido las estatuas de los dioses, y les consagraron un culto.
Lamentablemente, como todas las restantes obras de arte, esas estatuas han llegado a ser extrañas a nosotros, y no podemos reanimarlas. Hegel lo explicó magníficamente en la *Fenomenología*:

Son para nosotros hermosos frutos desprendidos del árbol; un destino amistoso nos los ha ofrecido, como podría hacer una joven con sus frutos; ya no existe la vida real de su ser-allí, ni el árbol que los sostenía, ni la tierra, ni los elementos que constituían su sustancia, ni el clima que configuraba su determinabilidad o la alternación de las estaciones que reglaban el proceso de su devenir. Así, el destino no nos entrega, con las obras de este arte, su mundo, la primavera y el verano de la vida ética en los cuales florecieron y maduraron, sino únicamente el recuerdo velado o la rememoración interior de esta efectividad. De modo que, cuando gozamos de estas obras, nuestra actividad ya no es la del culto divino...[8]

Hegel parece obsesionado por una imagen que ilustra esta devoción del espíritu de cada época a valores específicos: nos referimos a la genuflexión, que nos permite entrever lo que un hombre o un pueblo venera. No podemos compartir los sentimientos de los griegos «cuando se prosternan ante Júpiter», nos decía Hegel en 1822, al comienzo de la Introducción.
En 1830 no repetirá esta parte de su curso, pero no podrá abstenerse de evocar el símbolo que lo atrae, esta vez en el Apéndice. A propósito de las particularidades espirituales del negro, afirma:

A causa de esto, no podemos introducirnos íntimamente en su naturaleza por el sentimiento (*sich nicht recht in seine Natur hineinempfinden*), del mismo modo que no podemos introducirnos

8 *Phénoménologie*, t. II, pág. 261.

en la naturaleza de un perro o en la de un griego prosternado ante una estatua de Júpiter.[9]

La impotencia moderna para estimar y honrar los valores del pasado explica el destino del arte, que, como es sabido, a juicio de Hegel es un modo caduco de revelar lo absoluto:

El carácter particular de la producción artística y de sus obras ya no satisface nuestra más elevada necesidad; estamos más allá de la actitud que consiste en honrar con sentido religioso las obras de arte y en poder adorarlas.[10]

Naturalmente, este desafecto no tiene que ver únicamente con el arte griego. Actúa sobre todos los productos de otra época:

Quizá consideremos incomparables las imágenes de los dioses, y, sean cuales fueren la dignidad y la perfección con que han sido representados Dios Padre, Cristo, la Santa Virgen, la admiración que experimentamos ante la vista de esas estatuas y esas imágenes es impotente para inducirnos a la genuflexión.[11]

Hoy no se contempla la obra de arte con el espíritu con que se la creó. Lo que nuestros antepasados adoraban espontáneamente, nosotros lo juzgamos, y así promovemos la muerte de nuestro fervor. Asimismo, la descripción inmediata de los acontecimientos elaborada por los historiadores originales se convierte para su posteridad en objeto de reflexión.
Para que podamos *sentir* como Pericles o como Tucídides sería necesario que fuésemos iguales a ellos, es decir, sus semejantes. Ahora bien, de ningún modo somos sus semejantes, personas idénticas a ellos:

Estudiamos las obras griegas, pero no por ello somos griegos. La representación no puede obtener este efecto (*die Vorstellung thut's nicht*), que no puede provenir sino de la vida productiva interior, del hecho de que nosotros mismos seamos eso.[12]

¿Por qué los relatos de los historiadores originales nos parecen ingenuos? Se debe a que el espíritu de nuestra época se muestra

9 *Die Vernunft*, pág. 218.
10 Bassenge, ed., *Aesthetik*, pág. 56. Véase la trad. al francés de Jankélévitch, t. I, pág. 30.
11 *Ibid.*, págs. 139-40; trad. al francés por Jankélévitch, t. I, pág. 137. Acerca del origen de estas ideas, puede consultarse nuestro estudio «Meurtre dans la cathédrale. La significación de l'art chrétien selon Hegel et Forster», en *Revue d'Esthétique*, año 16, fasc. III.
12 *Propädeutik*, ⁂ en Glockner, ed., *Werke*, t. II, pág. 223. Véase la trad. al francés de M. de Gandillac, pág. 220.

extraño al de aquellos. Asimismo, la historia original pierde esta ingenuidad cuando se ocupa del período contemporáneo. A juicio de Hegel no es ingenuo el *Memorial de Santa Elena*, que acababa de aparecer y estaba saturado del espíritu incipiente del siglo XIX. Por el contrario, le encanta la admirable ingenuidad de Heródoto y de Tucídides.[13]
Las historias antiguas nos parecen dotadas de un encanto imperecedero, pues gracias a ellas alcanzamos a presentir, a adivinar un poco lo que fue esta vida que ellas nos explican:

Si se quiere estudiar la historia sustancial, el espíritu de los pueblos, si se desea vivir y haber vivido en ellos y con ellos, es necesario estudiar íntimamente a estos escritores originales, debemos permanecer (*verweilen*) en ellos, y jamás nos detendremos lo suficiente en su proximidad. Aquí hallamos fresca, viva, de primera mano, la historia de un pueblo o de un gobierno. Quien no quiera convertirse precisamente en un *historicus* erudito, sino que, por lo contrario, desee gozar (*geniessen*) de la historia, debe frecuentar más a estos escritores.[14]

De todos modos, este goce no se identificará con el goce del «culto divino» mencionado en la *Fenomenología*. Por fresca y viva que sea comparada con los restantes tipos de historia, la historia original no ofrece más que el pálido reflejo de una vida que jamás se deja reducir completamente a significados intelectuales.

La vida y la representación de la vida

¿En qué consiste, en el fondo, la actividad que hace tan meritorios a los historiadores originales? Hegel ofrece la siguiente descripción: «Transponen al dominio de la representación espiritual lo que hasta entonces no era más que algo acontecido y exterior»,[15] «transforman el acontecimiento presente para ellos, la acción y la situación, en una obra de representación para la representación».[16] Metamorfosean en imágenes lo vivido.
¿Cuáles son las implicaciones de esta actividad?
Ante todo, una diferencia fundamental entre lo vivido, o la acción real, y la representación de esto vivido. Si el mundo fuera mi representación, la intervención de los historiadores originales perdería todo su sentido. La representación aparece después, es resul-

13 *Die Vernunft*, págs. 8-9.
14 *Ibid.*, pág. 8.
15 *Ibid.*, pág. 4.
16 *Ibid.*, pág. 5.

tado de una toma de conciencia de la realidad (*Wirklichkeit*), de una inscripción en la conciencia de acontecimientos que se realizaron independientemente de ella y antes de que ella los iluminase. Es cierto que estos acontecimientos manifiestan *el espíritu del mundo,* pero este no demuestra conciencia ni personalidad.
Por consiguiente, el trabajo del historiador adquiere un significado filosófico profundo. El hombre que escribe la historia original *niega* la historia real. Invierte la naturaleza del acontecimiento. Este último —singular, evanescente, fechado— se convierte en una representación universal, permanente, evocable siempre y por doquier: lo efímero tal como en sí mismo la eternidad lo cambia.
Con lo que ya no existe, el historiador original obtiene un sustituto que perdurará constantemente. Y esta existencia representativa, este ser-allí de lo que se ha destruido, posee un valor superior a la existencia original, a la caducidad primitiva. La copia vale más que el modelo.
Es verdad que la vida posee el privilegio de la independencia y la anterioridad. La representación obtiene su desquite en relación con la transmisibilidad y la perennidad. Es muy difícil reducir la obra de los historiadores originales, según la concibe Hegel, a «una simple evocación del pasado mediante la memoria», como sugiere, pese a todo, Niel.[17]
Para Hegel no es un acto sencillo y subordinado. Ya hemos visto que no teme comparar a los historiadores originales con los poetas. En muchas ocasiones recuerda su mérito y el hecho de que no abunden. Exalta en términos pomposos la transformación casi mágica que realizan:

Así como la cultura de su lengua es un elemento constitutivo (*Ingrediens*) del poeta, y debe mucho a los conocimientos cultivados que recibió, pese a lo cual la obra principal le pertenece, también un historiador de esta clase es el que compone en un todo (*Zu einem Ganzen komponiert*) lo que ya ha pasado en la realidad (*ein in der Wirklichkeit bereits Vorübergegangenes*), lo que está disperso en la memoria subjetiva, contingente, y que se ha conservado únicamente en el recuerdo fugitivo; y lo deposita en el templo de Mnemosina, confiriéndole así eterna duración.[18]

Hegel exalta esta victoria de la conciencia sobre el tiempo negador y destructor:

Estos historiadores transplantan el pasado (*verplanzen das Vergangene*), le conceden un terreno más apto, más elevado que el terreno de la caducidad en que se formaron; lo transplantan al

17 *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, pág. 297.
18 *Die Vernunft*, pág. 4.

reino de los espíritus difuntos pero que ahora viven la eternidad —precisamente como los antiguos describen el Elíseo: los héroes continúan haciendo a perpetuidad lo que en vida hicieron solo una vez—.[19]

Todo esto supone, por último, la realización material de la tarea histórica: el trabajo literario mismo. Como todos los restantes artistas, el historiador debe exponer a su modo un momento del desarrollo del espíritu, confiriendo permanencia a un contenido transitorio. No puede atenerse a impresiones subjetivas. Debe obrar con eficacia:

Una cosa es experimentar ciertas impresiones —nos dice Hegel— y otra muy distinta ponerlas para la conciencia, hacerlo poéticamente, es decir, creadoramente (*schaffend*).[20]

La transposición es necesaria para que nazca la historia: no se trata de una simple evocación del pasado, sino de un cambio de ser implícito en dicha evocación. No es indispensable que se ocupen del asunto los escritores profesionales. Así, los discursos de los grandes hombres, según se los ha conservado, forman parte a su vez de la historia original, pues realizan la conversión de lo vivido en representado. Estos discursos son «actos entre los hombres», «objetos esenciales de la historia, sobre todo de la historia de los antiguos».[21] Pero son representaciones al mismo tiempo que acontecimientos. En ellos se manifiesta la voluntad de los pueblos, pues, cuando los pronuncian, los oradores hablan en nombre de la nación:

En dichos discursos, estos hombres expresan las máximas de su pueblo, de su propia persona, la conciencia de su situación política tanto como la de su situación y su naturaleza morales y espirituales, los principios que informan sus fines y sus modos de actuar.[22]

No puede confiarse en obtener una traducción más directa de la vida política. La tarea del historiador original se limitará con frecuencia a recogerlos y a informarlos simplemente.
Por lo tanto, el historiador actual, que se inclina sobre el pasado, es tributario de una doble objetividad.

19 *Ibid.*, págs. 4-5. Hegel confiere aquí un sentido filosófico a una idea común: cuando el poeta canta a una persona o un acontecimiento los inmortaliza. Esta inmortalización poética supone una caducidad real. Schiller lo había dicho en la conclusión de sus *Dioses de la Grecia*: «Es necesario que sucumba en la vida lo que está destinado a vivir inmortalmente en el canto». Heine ha retomado estos versos (*Atta Troll*, xxv).
20 *Ibid.*, pág. 4, nota *d*.
21 *Ibid.*, pág. 7.
22 *Ibid.*, pág. 8.

Por una parte, puede utilizar únicamente las historias originales, que tiene derecho a rechazar.
Por otra, el contemporáneo de los acontecimientos no puede ir más allá del espíritu que encarna en ellos. Por lo tanto, debe someterse a los hechos que relata. La herencia que nos lega padece cierta contingencia, y podríamos aplicarle la fórmula que Hegel usaba en la *Fenomenología*, cuando aludía a las obras del arte antiguo: «un destino amistoso nos las ha ofrecido».[23] Pero, ¿puede afirmarse que la benevolencia del destino salva todas las obras de arte, todas las historias originales?
De todos modos, cuando estas últimas perduran no franquean los límites de la *Vorstellung*. Estas imágenes nos permiten llegar a los acontecimientos en los cuales se derramaba, por ejemplo, el espíritu griego. Pero no nos entregan ese espíritu mismo. Y con respecto a su eternidad, ¿no se trata de un eufemismo? Eternidad, sí, ¡pero meramente humana! La conservación de las imágenes del pasado perdurará, a lo sumo, mientras persista el género humano. Esta persistencia dependerá a su vez de la mayor o menor «amistad» del destino con los hombres. De modo que es la eternidad de un momento, prisionera de una más fundamental historicidad. Conviene señalarlo desde ahora: sea cual fuere la interiorización del pasado realizada por la historia filosófica, sin embargo no logrará reducir la objetividad de las historias originales.
En efecto, así lo afirma Hegel: es indispensable retornar constantemente a ellas, es decir, al testimonio objetivado de las épocas pasadas; es necesario continuar admirando las estatuas de los dioses griegos, releer a Sófocles, dejarse guiar por Tucídides. El saber absoluto experimenta la necesidad de apoyarse en objetos, en los cuales se han inscripto las formas singulares, limitadas y provisionales de la vida eterna. Pero, además, no todo lo vivido consiguió refugiarse en ellos. Existe también el pasado perdido.

El recuerdo muerto

El historiador original no escribe automáticamente. Hegel destaca los rasgos activos, personales, «poéticos» de su actividad. El historiador cobra conciencia de su época, es la conciencia de esta.
Sin embargo, algo escapa a esta conciencia: sus propios límites. Los historiadores originales no advierten que su conciencia depende a su vez del tiempo, tanto por su esencia cuanto por su forma y extensión.
La *Historia de la guerra del Peloponeso* nos presenta al mundo griego como lo veía un griego, en una perspectiva nacional y tem-

23 *Phénoménologie*, t. II, pág. 261.

poral, pese a que el autor se proponía mirarlo con los ojos de la universalidad. Este hecho explica cómo la historia original dice más de lo que se propone. Traduce el espíritu de su autor, y al mismo tiempo traiciona sus secretos. Como toda obra humana, y particularmente como toda obra de arte, se origina en una alienación.

Sin quererlo ni saberlo, el autor desnuda su corazón en la obra, simultáneamente mejor y peor, y en todo caso de modo distinto de lo que cree. Y él mismo no es más que el órgano del espíritu de la Ciudad, un eco sonoro.

La dialéctica de la obra y del autor, según Hegel la esboza en tantas ocasiones, es aplicable también a los historiadores originales. En relación con los trabajos de estos historiadores, el lector moderno puede adoptar diferentes actitudes que les atribuyen distintos significados. Hegel ha distinguido siempre varios modos de recuperar el pasado, y si bien aquí desdeña recordar explícitamente esta distinción, ella permite oponer la historia original a la historia filosófica.

En rigor, la historia original procede del recuerdo, mientras que la historia filosófica deriva de una *interiorización*. En general, Hegel respeta mucho esta diferencia. Pero en la Introducción no la analiza en cuanto tal, y a veces la desdibuja.

La reducción de la historia original a la *representación* y al *recuerdo* no deja de producir en aquella las más importantes consecuencias. En efecto, Hegel concibe el recuerdo como una realidad aislada, fría, fija y muerta. Todos los vestigios del pasado son para nosotros otros tantos recuerdos, cuando no recuperamos el espíritu que ha inspirado los acontecimientos que ellos testimonian, y cuando los consideramos desde el punto de vista limitado de nuestro espíritu moderno.

Hegel comprueba en qué se convierten, para nosotros, las obras de arte antiguas cuando el «amistoso destino» las ha conservado en nuestro beneficio:

> Las estatuas son ahora cadáveres cuyo espíritu animador ha desaparecido; los himnos son palabras abandonadas por la fe...[24]

Como lo observaba ya en sus primeros escritos, para quien no tiene fe, «el *lucus* no es más que un montón de madera; el templo, una masa de piedra igual a otra».[25]

Las representaciones elaboradas por los antiguos para reflejar sus propios actos, sus instituciones y sus intenciones inquietan a los hombres modernos como si fueran espectros exangües. Se convier-

24 *Ibid.*, *loc. cit.*, II. Ya hemos citado el contexto de estas fórmulas en la pág. 284 de esta obra.
25 Nohl, pág. 37, nota *b*.

ten para nosotros en lo *positivo*. En esta objetivación de un espíritu difunto no hallamos nuestra alma.
Nos interesamos en estos residuos como si se tratase de extraños fósiles, de curiosidades. Los consideramos piezas de colección, muebles de museo, y nos entretenemos en su descripción y catalogación; les aplicamos etiquetas, los clasificamos en casilleros y, de tanto en tanto, los manipulamos. En esa indignidad caen los acontecimientos y las instituciones que fueron el ideal realizado de las civilizaciones desaparecidas.
Rememorar la vida pasada equivale a matarla. Así lo afirma el joven Hegel:

La memoria es la tumba, el depósito de lo que ha muerto. Lo que está muerto, allí reposa como muerto.[26]

Al envejecer, Hegel no desmiente sus afirmaciones. En la *Estética* comprueba que «el arte ha perdido para nosotros todo lo que poseía de auténticamente verdadero y vivo», que «en adelante se encuentra relegado en nuestra representación».[27] A tal extremo es válido para él que la representación excluye a la vida.
¡Qué visión desolada de la memoria y del recuerdo!
Si la memoria se asemejase así a un cementerio donde ya no perdura ningún ser vivo, ¿qué podríamos esperar del conocimiento del pasado histórico de la humanidad? Deberíamos prescindir de él todo lo posible, y preferir el olvido. ¡Convendría incendiar las bibliotecas!
Pero Hegel no es un destructor de libros.
En muchas ocasiones, y aun al comienzo de la Introducción, justifica nuestro llamado patético al arte, la literatura y la historia de los antiguos. Lo alienta con especial ardor en un discurso de Nuremberg.
En esas páginas presenta el retorno al pasado como una fuente de vida nueva. Elogia sobre todo a Grecia, pero también a Roma, y declara:

Desde hace varios milenios es el suelo nutricio de toda cultura, donde esta nació y con el cual se ha mantenido en permanente relación. Los organismos naturales, las plantas y los animales se sustraen a la pesantez, pero pese a todo no pueden abandonar este elemento de su ser: en el mismo sentido, todo arte y toda ciencia han brotado en este suelo; y aunque han llegado a ser autónomos en sí mismos, de todos modos no pueden liberarse del recuerdo (*Erinnerung*) de esta antigua cultura. Anteo renovaba

26 Rosenkranz, *Hegels Leben*, pág. 519.
27 *Esthétique*, trad. al francés por Jankélévitch, t. I, pág. 30. Véase Bassenge, ed., *Aesthetik*, págs. 56-58.

sus fuerzas gracias al contacto con la tierra, su madre: del mismo modo, cada nuevo impulso, cada nuevo refuerzo de la ciencia y la cultura, se ha realizado gracias al retorno a la Antigüedad.[28]

Ciertamente, podríamos conservar con respecto a las obras del pasado la actitud de la memoria muerta. Algunos nos aconsejan negarle todo interés real:

Esas obras seguramente podrían continuar conservando el valor más o menos considerable que se les atribuye, pero deberían reducirse al orden de los recuerdos (*Erinnerungen*), de las curiosidades eruditas frívolas, de lo simplemente histórico, que se puede conservar o no, pero que no se debe considerar como algo que constituye simplemente el fundamento y el punto de partida de nuestra cultura espiritual superior.[29]

Hegel desaprueba este tratamiento infamante que consiste en remitir la Antigüedad al ámbito de la memoria, a «la simple historia», y sostiene que «ante todo la literatura de los griegos, y en segundo lugar la de los romanos, deben ser y seguir siendo el fundamento».[30]
No es posible suponer caducas las obras de los griegos. Por el contrario debemos deleitarnos en ellas. Hegel lo proclama solemnemente:

El acabamiento y la excelencia de estas obras maestras deben ser el *baño espiritual*, el bautismo profano que da al alma el primer acento y el primer toque del gusto y de la ciencia. Y, desde el punto de vista de esta iniciación, no basta conocer en general y exteriormente a los antiguos, sino que, por lo contrario, debemos residir entre ellos, demorarnos en su compañía, para absorber su atmósfera, sus representaciones, sus costumbres y, si se quiere, aun sus errores y sus prejuicios, y para sentirnos como en casa propia en este mundo, el más bello que haya existido (...) Así, cuando nos instalamos en un elemento semejante para demorarnos allí (...) se estimulan, desarrollan y ejercen todas las fuerzas del alma.[31]

En la Introducción, Hegel insistirá igualmente en la necesidad de estudiar a fondo a los historiadores originales, de impregnarse de sus ideas, de demorarse largamente en su proximidad.[32]
Como se ve, hay una honda contradicción entre la tesis de acuerdo

28 Glockner, ed., t. III, pág. 233. Discurso de 1809.
29 *Ibid.*, pág. 236.
30 *Ibid.*, pág. 237.
31 *Ibid.*
32 *Die Vernunft*, pág. 8.

con la cual el espíritu de los antiguos ha llegado a ser extraño para nosotros, al extremo de que ya no podemos simpatizar con un griego que se prosterna ante Júpiter, y la fórmula entusiasta que nos alienta a reconquistar el conocimiento íntimo de los griegos, a asimiliar «aun sus errores y sus prejuicios».
Ocurre no solo que las culturas antiguas, y ante todo la cultura helénica, no son para nosotros entes extraños, ni se reducen a un catálogo de recuerdos muertos, ¡sino que además nuestro espíritu puede instalarse en ellas, alimentarse, respirar y vivir de su sustancia!
Se trata de una contradicción dialéctica, no formal. Hegel quiere inducirnos a comprender cómo lo que nos es extraño puede llegar a ser fraternal sin perder aquella condición; cómo lo que está muerto llega a revivir para nosotros y en nosotros, sin revivir para sí.
Nuestra cultura hunde en la muerte las raíces de la vida.
Y, en efecto,

la progresión de la cultura —afirma Hegel— no debe considerarse como la apacible continuación de un encadenamiento en el cual se unirían los eslabones posteriores con los anteriores, ciertamente teniendo en cuenta la naturaleza de estos últimos, pero dotando sin embargo a aquellos de una materia que les sea propia y sin que este trabajo se vuelva contra los eslabones anteriores (...) Es necesario que realicemos la adquisición del mundo de la Antigüedad, tanto para poseerlo como, aún más, para tener algo que elaborar. Sin embargo, para llegar a ser un objeto (*Gegenstand*), la sustancia de la naturaleza y del espíritu debe estar puesta frente a nosotros, debe haber adoptado la figura de algo extraño (*fremdartig*).

Hegel evoca entonces esta «alienación (*Entfremdung*) que es la condición de la cultura teórica», y la necesidad, para quien quiere cultivarse, de «ocuparse de algo no inmediato, de algo extraño (*fremdartig*), algo que pertenece al recuerdo (*Erinnerung*), a la memoria (*Gedächtnis*) y al pensamiento».[33]
Los escritores originales nos dejan el campo libre. Gracias a este cambio de paisaje rompemos con el espíritu de nuestra época, y, como lo decía Hegel en Nuremberg, «esta exigencia de separación es tan necesaria que se expresa en nosotros por una inclinación (*Trieb*) general y conocida».[34] Hay cierto interés pedagógico en «introducir en un espíritu joven un mundo lejano y extraño».[35]
Por supuesto, esta intrusión de lo extraño de nada serviría si no

33 Glockner, ed., *Werke*, t. III, pág. 240.
34 *Ibid.*
35 *Ibid.*, pág. 241.

originase en nosotros un trabajo de *asimilación*. La proximidad del recuerdo exterior es una invitación a que nos lo apropiemos, a que procedamos a su interiorización. Debemos apoderarnos de él, como de todas las cosas, y convertirlo en la materia prima de una nueva producción.

Alienación e interiorización

La lectura de la Introducción es difícil porque Hegel se abstiene de recordar en sus páginas las doctrinas que el texto presupone.
Para comprender realmente la función de la historia original es necesario apelar a un concepto hegeliano singularmente fecundo: el *Erinnerung*. En un primer sentido, el *Erinnerung* es la evocación de las imágenes-recuerdos. Acabamos de observar el desprecio con que Hegel lo abruma. En un segundo sentido, consiste en la asimilación viva de las imágenes-recuerdos, en las cuales se reencuentra el Sí:

En el primer sentido —nos dice Hegel—, *Erinnerung* es una expresión impropia; consiste en reproducir (*reproduciren*) una representación que ya se tuvo en otro tiempo. Pero *Erinnerung* tiene también otro sentido, suministrado por la etimología, a saber: convertirse en algo interior, adentrarse en sí mismo (*Sichinnerlichmachen, Insichgehen*); es el significado profundo de la palabra. En este sentido, puede afirmarse que el acto de conocer lo general no es más que un *Erinnerung*, un *Insichgehen*.[36]

Para evitar cualquier confusión, a veces consagra al *Erinnerung-recuerdo* la palabra *Erinnerung*, con su ortografía habitual, y escribe *Er-Innerung* cuando designa el *Erinnerung-interiorización*.[37]
El movimiento de interiorización responde a la exteriorización y a la alienación (*Entäusserung*) y se realiza en los diferentes niveles de estas: en el *Erinnerung* histórico retomamos la *Entäusserung* en su nivel más alto de significado y complejidad. Pero, para aprehenderlos eficazmente en su forma más eminente, conviene sorprender ante todo el diálogo de la *Entäusserung* y el *Erinnerung* en niveles más elementales.
En los diferentes episodios de esta conversación, los historiadores tienen su papel.
Interiorizan los productos de la actividad de sus contemporáneos: al apropiárselos, los comprenden y los reincorporan.

36 *Geschichte der Philosophie*, en Glockner, ed., *Werke*, t. XVIII, pág. 204, a propósito de Platón y de la reminiscencia.
37 Véase *Phénoménologie*, t. II, pág. 312, y la nota 60.

Las palabras, los actos y las obras son exteriorizaciones del espíritu. El primer deber del escritor original, que los percibe, consiste naturalmente en no permanecer frente a ellos como si fuesen cosas insignificantes. Afortunadamente, es su contemporáneo, participa del espíritu que las anima y, por lo tanto, nada se opone a que adivine su sentido más profundo.
El escritor se mezcla con el público que asiste a los hechos bélicos, a los actos destacados, a las inauguraciones, las deliberaciones y las negociaciones. Pero no se resigna a la mediocridad de un simple cronista incomprensivo, no se contenta con levantar un inventario de los acontecimientos o con establecer su cronología.
Para cumplir su tarea de historiador original debe responder a exigencias más elevadas. Es necesario que simpatice con esta abigarrada objetividad que se despliega ante sus ojos, como si los autores de los acontecimientos y las obras que la forman, al actuar y hablar en su nombre, realizasen lo que él también había querido decir o hacer.
Así, los actos de sus contemporáneos valen menos por lo que le aportan desde el exterior que por lo que le revelan de sí mismo. Lo ayudan a recorrer su propio camino interior. En ellos se revela lo que él posee de universal. Al asimilarlos, penetra más profundamente en sí mismo. Pero no podría interiorizarlos si no arraigasen junto con él en una misma sustancia espiritual, si no le fuesen consustanciales, si no tradujesen una vida unánime.
A pesar de esto, Hegel advierte que, por lo menos en ciertos casos, los puntos de vista difieren según las clases sociales, y aun de acuerdo con la situaciones personales. De esta comprobación deducirá apresuradamente que solo los miembros de la clase social que ha adoptado una iniciativa política o militar pueden comprenderla profundamente.
La historia original supone unidad de cultura entre el que relata y aquellos de quienes habla, y, por consiguiente,

esta unidad significa también que, si en determinada época se manifiesta una mayor diferencia de los estados[38] y la cultura y las máximas están en relación recíproca con el estado al cual pertenece el individuo, es necesario que un escritor de este género haya pertenecido al estado de los jefes políticos, de los jefes militares, etc., cuyos fines, intenciones y actos pertenecen al mismo mundo político que describe.[39]

Si el escritor dependiese de otra clase social, provendría de una cultura diferente de aquella cuyo cuadro está esbozando, y enton-

38 *Stand*, estado en el sentido de condición social y política. Ejemplo: el tercer estado.
39 *Die Vernunft*, pág. 6.

ces adoptaría con respecto a esta un punto de vista crítico: se descalificaría, e ingresaría en la categoría de los historiadores reflexivos.[40]

Es concebible que, en estas condiciones, el gran hombre político se encuentre en mejor situación que nadie para convertirse en historiador de su época, si consiente en escribir. Hegel exalta a César y sus *Comentarios* —«una obra maestra, la obra simple de un gran espíritu»—.[41] Ofrece como ejemplo la *Historia de mi época*, de Federico II. Le agrada que el historiador original incluya extensas citas de los grandes estadistas.

Otro motivo inspira a Hegel una confianza más amplia en los discursos y las memorias de los estadistas que en los relatos de los historiadores. Este punto se relaciona con una doctrina hegeliana que ya hemos analizado: el historiador y el filósofo aparecen únicamente en la decadencia de un mundo. Lo critican, al mismo tiempo que pertenecen a él, y por lo tanto no ofrecen una imagen fiel del florecimiento que conoció antes de ellos.[42]

A propósito de Atenas, Hegel declara:

> Si reseñamos los juicios de los antiguos (*acerca de Atenas*), no debemos dirigirnos a Platón, a Jenofonte, a los socráticos, que formularon sus juicios de acuerdo con una idea preconcebida y parcial, cuya censura solo afecta a la época ulterior, cuando ya se manifestaban la desdicha y la ruina de la democracia. Por lo contrario, es necesario considerar a los que son buenos conocedores del Estado contemporáneo (*die sich auf den vorhandenen Staat verstehen*) y que lo dirigieron, los hombres políticos activos (*praktische Staatsmänner*), pero que poseen la cultura representada por la conciencia de lo que es la naturaleza interna del Estado mismo. ¡*Pericles* es uno de estos hombres, el más grande de todos los estadistas (...), el Zeus!...[43]

Por su parte, el mal historiador original ve los acontecimientos desde lejos, los observa con desapego. La situación menos propicia es la del hombre que cree poder desprenderse de este mundo y que, en la medida de lo posible, lo abandona. Cuando los hombres cultivados ya no viven, y cuando los que viven no se cultivan, desaparecen los auténticos historiadores originales.

Para que existan estos historiadores —puntualiza Hegel— no solo es necesario que la cultura se manifieste en un pueblo, en un

40 Véase *ibid.*, págs. 6 y 7 y nota *k*.
41 *Ibid.*, pág. 9.
42 Véase «La filosofía», cap. 2 de la segunda parte de esta obra.
43 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 340. Véase trad. al francés por Gibelin, pág. 237; también Lasson, ed., págs. 620-21 (más completa).

elevado nivel de desarrollo, sino que además es necesario que esté relacionada con los estadistas y los jefes militares. En la Edad Media hubo muchos cronistas ingenuos, por ejemplo los monjes, pero no eran simultáneamente estadistas; es verdad que también hubo obispos letrados, que estaban en el centro de los asuntos y de las actividades políticas y que, por lo tanto, eran también hombres políticos; pero, por lo demás, la conciencia política no estaba cultivada.[44]

No cualquiera puede reinteriorizar cualquier cosa. La historia original reclama tanto más talento y aun genio cuanto que su autor no asiste personalmente a todos los acontecimientos del mundo. Ni siquiera puede afirmarse que es obligadamente el contemporáneo de estos, en el sentido riguroso de tal término.
En efecto, el espíritu de una época histórica dura más que la vida de un hombre. Hegel exige únicamente que la existencia del historiador original coincida con un período del espíritu que ha inspirado a todo un mundo histórico.
Este historiador relata acontecimientos que se desarrollaron antes de su nacimento, o en lugares alejados de su residencia. Recoge testimonios y documentos, confía en las declaraciones y en los relatos ajenos (aunque la responsabilidad del desarrollo le corresponde totalmente):

En estos historiadores, los relatos y los informes ajenos son ciertamente un elemento constitutivo (*Ingrediens*); pero estos relatos y estos informes no son más que los materiales dispersos, inferiores, accidentales y subjetivos.[45]

También en este caso el historiador procede a una interiorización. Recopila y «reasume», reúne en sí estos materiales dispersos y subjetivos. Como afirmaba la *Enciclopedia*,

al convertir algo *exterior en algo interior*, la inteligencia se interioriza ella misma (*verinnerlicht sich selbst*). Esta dualidad, el hecho de hacer interior el objeto y la interiorización del espíritu (*die Erinnerung des Geistes*), es una sola y misma cosa.[46]

Por consiguiente, la historia original no se deja reducir a una autobiografía de su autor.[47] No siempre nos relata la vida de este, y, cuando lo hace, su fin es ofrecernos una visión más concreta de la nación y la época.

44 *Die Vernunft*, pág. 9.
45 *Ibid.*, pág. 4.
46 *Encyclopädie*, párr. 445, nota, en Glockner, ed., *Werke*, t. x, pág. 311.
47 Sin embargo, Niel admite esta reducción. (*La médiation*..., *op. cit.*, pág. 297).

El escritor ha logrado «interiorizar» las expresiones de su mundo humano. Conoceremos esta interiorización solo mediante una nueva exteriorización, que es esta obra, la historia original, que inicialmente se nos presenta como un objeto.

La historia original del presente

La historia original no se basta a sí misma. Además, elemento indispensable para la elaboración de la historia reflexiva y de la historia filosófica, prosigue sin cesar.
Hegel cita complacido a los escritores originales griegos, pero no olvida a los modernos, pese a que sus obras no siempre respaldan con igual eficacia la definición general hegeliana de la historia original.
Sea cual fuere su valor personal, los modernos no cumplen en este dominio una función idéntica a la de los antiguos. Y es fácil comprender que así sea.
Hegel lo observa:

Nuestra cultura aprehende sin demora los acontecimientos y los transforma inmediatamente en reseñas para la representación.[48]

Dicho de otro modo, en nuestra época la obra de transposición de lo *viviente* en *representado* se realiza simultáneamente en muchos ejemplares, mientras que en la Antigüedad conservaba un carácter excepcional.
Sin Heródoto y Tucídides, grandes períodos de la historia griega serían totalmente ignorados. Por lo contrario, Hegel observa el notable interés de las *Memorias* del cardenal de Retz, o de la *Historia de mi época* de Federico II: sin embargo, aun sin estas obras maestras, otras fuentes, por cierto abundantes, nos permitirían conocer los acontecimientos que ellas relatan.
Al multiplicar las reseñas y los documentos, la época moderna despoja a cada uno de ellos de un poco de su valor propio. Pero hay algunos trabajos que se destacan sobre sus competidores por la fidelidad, el arte de la composición, la exactitud y la vida.
Hegel ha seguido apasionadamente el desarrollo de los acontecimientos durante la Revolución, el Imperio y la Restauración. Ha leído muy especialmente las revistas alemanas que publicaban memorias originales sobre las peripecias políticas y militares.
¿Esto nos autoriza a asimilar la historia original moderna a lo que hoy denominamos «reportaje»? En ambos casos se trata de la

48 *Die Vernunft*, pág. 9.

relación de los acontecimientos contemporáneos. El parentesco de estos dos géneros literarios es evidente.
Sin embargo, no llega a la identidad completa. Heródoto, César y Federico II no se confunden con los periodistas.
Según la concibe Hegel, la historia original se distingue del reportaje por su mayor amplitud y por su inmediatez menos radical. Se refiere a períodos más amplios, incluye una mayor variedad de acontecimientos. No se dedica a observarlos y a desarrollarlos cotidianamente.
Implica un profundo trabajo de comprensión, una composición verdaderamente artística, tarea de la cual no todos los periodistas son capaces.
Además, el reportaje no exige necesariamente una identidad espiritual y cultural entre quien realiza la indagación y los que son objeto de ella. Por el contrario, aun puede afirmarse que el gran periodista procura preferentemente revelar a sus lectores un pueblo, un país, una estilo de vida que ignoraban, y con los cuales él mismo estableció una relación artificial.
La categoría del reportaje no coincide exactamente con la que es propia de la historia original, y por otra parte los testimonios contemporáneos que tanto gustaban a Hegel no se dejan subsumir en aquel.
Hegel creía que los mejores testigos son los que participaron en los acontecimientos, y más aún los que los dirigieron. Por consiguiente, prestaba una particular atención a los escritos de los revolucionarios franceses, y a las declaraciones y las publicaciones de Napoleón.
Por prudencia, en la Introducción no cita estos materiales. Pero sabemos que en esa época buscaba con avidez los textos napoleónicos.[49] Consultaba con placer los documentos acerca de Napoleón y el Imperio que su discípulo Henning recopilaba devotamente.
Pero la experiencia hegeliana de la historia original no se limitó a la lectura y al estudio de las obras ajenas. Hegel colaboró personalmente en su redacción. Tradujo, agregando comentarios, las *Cartas* de Jean-Jacques Cart. Escribió estudios sobre *La situación de Wurtemberg* y *La Constitución de Alemania.*
En el límite de la historia original, Hegel aun practicó el reportaje propiamente dicho, publicando artículos en el periódico que dirigió durante cierto tiempo en Bamberg.
Roques nos indica el tema de algunos de estos trabajos, destacando su carácter de reseñas de los acontecimientos, y sus cualidades, las mismas que Hegel esperaba de la historia original:

49 Véase *Briefe*, t. III, págs. 22 y 32. Cartas del año 1823. Recordemos que la venta y la lectura de las obras de los confidentes de Napoleón estaban prohibidas en Prusia.

Llama la atención la minuciosa aplicación con que Hegel, este virtuoso de la metafísica abstrusa, supo cumplir su oficio de periodista; su celo para informarse de los hechos, coordinarlos, exponerlos de un modo concreto y preciso... Relata la toma de Dantzig, la batalla de Friedland, la paz de Tilsit, la expedición de Portugal, el bombardeo de Copenhague por el almirante Gambier, el comienzo de la guerra de España, la entrevista de Erfurt. Esta tarea de historiógrafo no desagradó inicialmente a Hegel.[50]

Hegel no solo se entregaba al espíritu de estos acontecimientos: como en esa época era entusiasta admirador de Napoleón, tomaba partido.
Se interesó en los historiadores originales de su tiempo, y hasta el fin de su vida asumió una parte de la tarea de estos últimos. ¡Recuérdense sus artículos de 1831 sobre el *Bill de Reforma*!
¡Notable perseverancia! ¡Si la historia original prospera a principios del siglo XIX, en el momento mismo en que Hegel enseña, ese hecho es de buen augurio también para la historia reflexiva y para su superación, la historia filosófica permanente! Hegel trata a su época como a todas las demás, sin concederle ningún privilegio especial.
El naciente siglo XIX propone un objeto nuevo al historiador. También él solicita autorización para elevarse al nivel de la representación. Al acordársela, los memorialistas, los periodistas, los testigos, preparan el terreno para las generaciones futuras, y en beneficio de estas acumulan existencias de materia prima.
Hegel no sugiere en ningún pasaje que esta acumulación se aproxime a su fin. No sepulta a los historiadores originales, como lo haría un filósofo del fin del mundo antes de suicidarse. Continúa relatando: por lo tanto, podemos afirmar que aún ocurren cosas.

El gusto de lo concreto

Hegel gusta del documento viviente y de primera mano. En su historia filosófica, el lector halla en cada página referencias o alusiones a los textos originales, y los signos objetivos confirman que el autor los había leído muy atentamente. Volvía constantemente sobre ellos, para completar su información o refrescar sus recuerdos. Se quejaba de que la preparación de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* le imponía una tarea enorme y agotadora.[51] ¡Cuántos trabajos y desvelos se habría ahorrado si se hubiera contentado con utilizar las obras de segunda mano, los productos de los historiadores reflexivos!

50 Roques, *Hegel, sa vie et ses œuvres*, pág. 112.
51 Véase *Briefe*, t. III, págs. 8 y 14.

Su preocupación por la autenticidad y la verdad lo obligaba a remontarse a las fuentes: las obras históricas antiguas y modernas. Los títulos que él mismo cita, o los que deducimos de los testimonios externos, llenarían el catálogo de una impresionante biblioteca. Y aún deberíamos completarlo con todas las obras que estudió o revisó sin tomarse el trabajo de mencionar el hecho.
En verdad, ¿han tenido en las manos las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* quienes pretenden, como H. Sée, que «el ejemplo de Hegel puede ilustrar cuán peligroso es para la filosofía de la historia permanecer en el dominio de la abstracción, de lo absoluto, y no mantener ningún contacto con la historia concreta»?[52] En todo caso, es indudable que ignoran las restantes obras de Hegel, cuyo contenido completa tan a menudo el de las *Lecciones*, y que han omitido informarse acerca del método de trabajo de Hegel.
Es indudable que nuestro filósofo demuestra gran capacidad de abstracción; y se trata de un hecho afortunado. De no haber sido así, en su persona habríamos tenido un periodista, un cronista, o a lo sumo lo que él denominaba un historiador original. ¡Y, como bien sabemos, no menospreciaba a estos escritores!
Sin embargo, su tarea propia tenía que ver con la filosofía, y por eso mismo debía superar lo concreto, en el sentido corriente de este término, sin que ello implicase ignorarlo o perderlo.
Es frecuente que algunos lectores se interesen más, y a veces exclusivamente, en lo que hay de abstracto en las *Lecciones*. En efecto, lo que estas conservan de concreto fácilmente pueden encontrarlo por sí mismos en las historias originales. Lo que les importa en Hegel son las ideas generales, los esquemas organizadores, las doctrinas fundamentales y sus nexos.
Los interrogantes que estos lectores formulan se relacionan con la estructura intelectual hegeliana; y por otra parte, ¿cómo podría reprochárseles esta actitud? Pero a veces ocurre que acusan a la obra de Hegel de no ser más que el seco resumen al que la reducen, sin advertir que el filósofo se apoyaba sobre un conocimiento de lo concreto, sobre un dominio de los acontecimientos a veces más sólido que el de sus propios lectores.
A juicio de Hegel, todas las variedades de historia, en todos los tiempos, parten de la historia original y experimentan constantemente la necesidad de volver a ella para calmar su sed. A su vez, esta última brota directamente de la realidad vivida y se convierte en la mediadora indispensable entre el pasado y el presente. Abandonarla o descuidarla equivaldría a sacrificar lo humano.

52 H. Sée, «Remarques sur la philosophie de Hegel», en *Revue d'Histoire de la Philosophie*, París. 1927, pág. 321

2. La historia reflexiva

Lo mismo en una novela que en una historia, las reflexiones prolongadas impacientan y enfrían al lector. D'Alembert.

El historiador «reflexivo» no olvida la obra de sus predecesores originales. Por lo contrario, observa con atención profunda, pero se sitúa en un punto de vista muy distinto. De ningún modo discute la validez de esta reseña de la vida de los hombres de antaño; pero no le perdona que pacte con el espíritu de lo que era su presente. En definitiva, el historiador reflexivo procura desvalorizar ese mismo espíritu.
Así, la historia reflexiva no niega la realidad de los sacrificios religiosos celebrados el día de la batalla de Platea: critica, junto con esos sacrificios, la superstición que los originó y que inspiró tanto a los actores como a los testigos. Como se ve, esta historia utiliza los relatos originales, y en cierto sentido confía en ellos.
Representa lo que los contemporáneos de Hegel suelen entender por historia, cuando no definen especialmente el sentido de este término. Sus principales caracteres derivan de su situación en relación con el pasado y con la historia original.

La reflexión

El historiador reflexivo es extraño al espíritu de la época que describe. No participa en su cultura. Este es el aspecto decisivo Los acontecimientos, las instituciones, los actos y las motivaciones que evoca, como si fuesen fantasmas, retornan a un pasado completamente superado. Pero, por supuesto, lo que aquí importa no es tanto la diferencia entre las épocas como la de sus respectivos espíritus. Y de ello resultan inevitablemente dos consecuencias, en las que Hegel no se detiene pero que ayudan a delimitar mejor la auténtica historia reflexiva. Para conservar su carácter original, basta que la historia de Atenas sea relatada por un escritor que exalte el espíritu de la *Sittlichkeit* griega, que la de Roma exprese el mundo de las personas privadas, que la de la Edad Media exponga directamente la mentalidad feudal.
Inversamente, después de un brusco cambio de espíritu, y por ejemplo durante un período prerrevolucionario, el historiador, que describe un pasado muy reciente, situándose él mismo en el punto

de vista de los nuevos tiempos, deja de ser un escritor original. Las circunstancias le imponen la reflexión.

La especificidad de la historia reflexiva es resultado de la diversidad de los espíritus nacionales y las culturas. Pero este género de historia, a su vez, se diversifica. Los historiadores que viven y trabajan en una misma época estudian un período histórico pasado con una perspectiva que les es común. Ello no les impide separarse unos de otros y realizar cada uno su obra personal, pues esta deriva no solo del espíritu común, sino también «de las máximas, las representaciones, los principios que el autor elabora personalmente a propósito del contenido, del fin de los actos y de los acontecimientos», así como del «modo de escribir la historia» que eligió.[1]

Ninguna de las formas de la historia reflexiva será ingenua. No suministra una visión directa e intuitiva de los acontecimientos, las instituciones y las naciones. Será vano cualquier esfuerzo de su parte para ofrecer la ilusión de una aprehensión inmediata.

Ha surgido de la sustancia espiritual en la cual se sumergía el historiador original, pero ya no se sitúa en ella sino frente a ella, y no tiene más remedio que juzgarla.

Lo que la aleja de su objeto es menos la duración (*durée*) que el carácter de cosa extraña, que determina la importancia de la intuición. Se forja intelectualmente una concepción abstracta y negativa de la vida pasada, pues su propio modo de pensar nace de una negación del modo antiguo.

También ella pertenece a su época. Y la justifica únicamente rechazando el espíritu de las épocas anteriores.

La historia reflexiva posee todos los caracteres de un producto del entendimiento, y no evita ninguno de sus defectos. Difiere de la historia original no solo por el espíritu, sino también por todo tipo de rasgos exteriores.

Así, exhibe una gran amplitud. El testigo viviente, aunque recopile los testimonios de otros seres vivos, no abarca un período extenso ni un número elevado de acontecimientos. A lo sumo, puede elaborar la historia de una nación.

Por lo contrario, la historia reflexiva elige su propia amplitud: el pasado se le ofrece, y también el presente de los países retrasados. Se le reclama «una visión de conjunto de la historia entera de un pueblo o de un país, o del mundo entero...».[2]

Es inevitable que el historiador reflexivo realice una labor de compilación, y que reúna las historias originales, las reseñas directas, los documentos aislados. Pero su tarea no se limita a esto. Consiste en una recuperación del pasado, y exige también un trabajo de composición, de organización y selección.

1 *Die Vernunft*, pág. 11.
2 *Ibid., loc. cit.*

El escritor moderno que vuelve los ojos hacia el pasado encuentra un contenido inmenso y, si quiere abarcarlo, debe resumir —*epitomierem*, como dice Hegel—.
La historia reflexiva renuncia a la representación individual de la realidad. Utiliza abstracciones, y desdeña la descripción o la rememoración de muchos acontecimientos: en esto consiste el trabajo del entendimiento, el gran *Epitomator*.
Hegel se muestra sensible sobre todo a los peligros estéticos de este procedimiento. ¿La abreviación no arriesga provocar una presentación seca y aburrida?
Para evitar este riesgo, el historiador se abstendrá de abreviar exageradamente:

¿En qué puede interesarnos que Tito Livio, después de haber relatado cien guerras contra los volscos, repita cien veces la misma expresión, por ejemplo: en tal año también se libró exitosamente la guerra contra los volscos o los finatos, etc.? Puede afirmarse que este modo de escribir la historia carece de vida. Estas formas y representaciones abstractas determinan un contenido árido.[3]

Inversamente, el buen historiador no se dejará arrastrar por los detalles, olvidando la totalidad y la orientación principal de la época que estudia. ¡Que abandone a la novela histórica, a la manera de Walter Scott, la descripción minuciosa de las circunstancias ínfimas y pintorescas![4] Hegel reprocha también a Tito Livio que nos abrume «con descripciones detalladas, completamente exhaustivas, de batallas y otros acontecimientos», y, defecto concurrente, que nos ofrezca estos cuadros «como si hubiese asistido a todo eso, en un estilo y con una exactitud de la concepción del detalle que habrían sido irrealizables en la época en que ocurrieron (estos acontecimientos)».[5]
Hegel advierte el mismo defecto en Ranke.[6] La auténtica historia reflexiva debería conservar de una época únicamente los intereses generales que le infunden vida, aquello que nos revela su espíritu.[7]
¡Tarea por demás difícil! Ya la historia original abreviaba, perdía una gran parte de la vida real. Aun el simple cronista no puede anotarlo todo. En el espectáculo del presente recoge lo que le interesa. Por su parte, la historia filosófica resumirá de un modo aún más implacable.
La historia reflexiva se extiende en el vasto dominio que limita por una parte la historia original y por otra la historia filosófica.

3 *Ibid.*, pág. 15. Véase la pág. 94 de esta obra.
4 *Ibid.*, pág. 15.
5 *Ibid.*, pág. 12.
6 *Ibid.*, pág. 15.
7 *Ibid.*, pág. 16.

Pero Hegel renuncia a determinar su lugar exacto. No determina el grado de esquematización y de abstracción que permitiría una realización perfecta, y en este punto desemboca en una especie de confesión de impotencia. En relación con el carácter más o menos exhaustivo de la historia reflexiva, se contenta con esta afirmación:

¡No es posible indicar una justa medida ni una determinación del modo de tratamiento! [8]

Y cuando se arriesgue a indicar las condiciones en que este tipo de historia alcanzaría un éxito total, le asignará una tarea que ya se relaciona con la historia filosófica: la divulgación del espíritu general de una época.
Mal definida, mal situada entre los dos géneros de historia que Hegel prefiere, la historia reflexiva aspira a una pronta superación. Fruto del aislamiento, de la separación y la abstracción, se aleja de la cosa misma, pese a que proyectaba recuperarla y conservarla. En realidad, no logra interiorizarla.

Los diferentes tipos de historia reflexiva

En la categoría de la historia original se reúnen indistintamente obras cuya intención es la misma. Las agrupa una inspiración común.
Por lo contrario, en la esfera de la historia reflexiva, Hegel formula múltiples distinciones. Trata de aislar entre sí a muchas especies, sin lograrlo del todo: no puede impedir que se superpongan parcialmente.
Se ocupa sucesivamente de la historia reflexiva en general —pero dando a entender que constituirá una especie particular—, luego de la historia pragmática, de la historia crítica y de la historia especial: como se ve, una clasificación bastante confusa.

La historia pragmática

Las consideraciones de Hegel acerca de la historia pragmática son tan inciertas como la idea misma. ¿Cómo podemos representarnos lo que los pensadores de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX denominaban de ese modo? [9]

8 *Ibíd.*, pág. 12, nota *c*. Véase también *ibíd.*, pág. 260.
9 A propósito de este punto pueden consultarse las obras de Fueter, *Histoire de l'historiographie moderne*, trad. al francés por Jeanmaire,

El embarazo de Hegel trasunta, por otra parte, una de sus intenciones: la voluntad de salvaguardar ciertos aspectos de la historia pragmática, depurándola al mismo tiempo de sus defectos habituales y sus aberraciones.

Pues Hegel, que critica la historia pragmática, no la condena absolutamente sin reservas.[10] Este tipo de historia realiza el objetivo normal del historiador moderno: obtener una representación cultivada del pasado y de su vida,[11] proporcionando a la vez una explicación.

En este aspecto, Hegel de ningún modo la rechaza. Ahora bien, esta forma se opone a un tipo de historia que Hegel conoce muy bien, pero que se abstiene de mencionar: nos referimos a la historia teológica, sobre la cual aquella ha triunfado.[12]

La historia pragmática se propone explicar los acontecimientos por sus causas, y además por sus causas *humanas*. En su propio ámbito aprovecha el éxito del humanismo y del racionalismo.

En el siglo XVIII se la concibe como una historia instructiva. Pero parece que su antiguo iniciador, Polibio, le atribuía otro alcance. Para él se trataba esencialmente de una historia de los hechos —y especialmente de los hechos políticos y militares—, de una exposición de las causas y los efectos de los acontecimientos; esta historia incluye apreciaciones acerca de la justicia o la oportunidad de las decisiones adoptadas y los actos realizados; va acompañada de preceptos políticos, militares o morales.[13]

Hegel, que cita con frecuencia a Polibio,[14] no puede ignorar estas particularidades de la historia pragmática.

Corresponde a lo que denominaríamos hoy un positivismo histórico, deseoso de respetar la objetividad de los hechos. Por eso mismo provocaba la desconfianza de los teólogos, tanto en la época de Hegel como después, incluso cuando la teología trató de luchar contra el hegelianismo sirviéndose de este tipo de historia.

Así, Möhler, teólogo católico de Tubinga, en su lucha contra la concepción hegeliana de la historia aceptará a lo sumo una rehabilitación parcial de lo que llama «el pragmatismo de la historia en su significación inferior».

París, 1914, sobre todo la pág. 424, y de Von Wegele, *Historia de la historiografía alemana*, (1885), págs. 878-79 (en alemán).

10 Lo que aparentemente sostiene M. Callot, *Ambigüités et antinomies de l'histoire et de sa philosophie*, París, 1962, págs. 138-39.

11 *Die Vernunft*, pág. 16.

12 Hegel había leído a Bossuet desde su estada en Suiza. En Berlín, en la época misma en que desarrollaba sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, compró las obras de este autor. Sin embargo, el nombre de Bossuet y el tipo de historia que adquirió celebridad gracias a él no aparecen en sus lecciones.

13 Véase Lalande, *Vocabulaire tecnique et critique de la philosophie*, París, 1956, apéndice, pág. 1272.

14 *Die Vernunft*, págs. 9 y 13.

Este pragmatismo —nos dice E. Vermeil, en su comentario a Möhler— aborda los detalles, tiene en cuenta los hechos positivos y los explica mediante causas contingentes. Su labor modesta es legítima, pues Dios no actúa siempre ni por doquier de manera inmediata. La libertad humana tiene que desempeñar un papel. Infortunados los que se ilusionan con una concepción puramente «religiosa» de la historia. Pero por otra parte es necesario evitar un pragmatismo exclusivo que, preocupado únicamente por satisfacer al entendimiento, no llegaría a las causas profundas de los hechos y separaría a estos de Dios, su origen supremo.[15]

En el siglo XVIII, un pragmatismo «exclusivo» de este tipo es característico del humanismo y el racionalismo: la voluntad de ajustarse a los hechos, sin admitir la intervención de causas sobrenaturales, del milagro y la Providencia. Este pragmatismo obedece a los mandatos del entendimiento, analítico y limitado, según Hegel lo concibe habitualmente.
Pero a comienzos del siglo XIX los historiadores «teológicos» —como Schlegel— no parecen dispuestos a concederle un papel en la explicación histórica: así, el pragmatismo se mide con la teología en el terreno de la historia.
El rechazo de lo sobrenatural impone la búsqueda de una causalidad humana. La historia pragmática se ingenia para destacar la existencia de relaciones reales y objetivas entre los acontecimientos, y Hegel no niega el valor intrínseco de este proyecto:

La historia —dice— se relaciona con lo que se ha realizado. El concepto, que se determina esencialmente por sí mismo, parece oponerse a este modo de considerar las cosas (*Betrachtung*). Ciertamente, es posible agrupar los acontecimientos de modo que nos representemos inmediatamente lo que ha ocurrido en el pasado.
Y entonces, naturalmente, se trata del vínculo entre los acontecimientos, de lo que se denomina *pragmática*, y se trata por lo tanto de descubrir las causas y los efectos de lo que ha ocurrido.[16]

Este intento no es perjudicial en sí mismo, pero la calidad de sus resultados depende de la calidad del historiador. A veces consigue

15 E. Vermeil, *J.-A. Möhler et l'école catholique de Tübingen*, París, 1913, pág. 156.
16 *Die Vernunft*, pág. 26. En otro lugar, Hegel declara que la historia pragmática «se esfuerza por agrupar los acontecimientos en un encadenamiento de causas y efectos, de razones y consecuencias; causas, razones, condiciones y circunstancias constituyen lo que confiere inteligibilidad al acontecimiento» (Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, pág. 51; trad. al francés por Gibelin [modificada], pág. 53). Véase también la definición de la historia «historizante» en *Propädeutik*, párr. 201 (Glockner, ed., *Werke*, III, pág. 222; trad. al francés por Gandillac, pág. 219).

que el pasado se nos manifieste como un presente, demostrando su unidad interna. Así, las mutuas relaciones de los acontecimientos, su encadenamiento, se convierten a su vez en acontecimientos ofrecidos a nuestra representación. Se obtiene entonces una aprehensión de lo general, más allá de lo particular, y en opinión de Hegel esto último puede realizarse de dos modos distintos:

Si se trata de acontecimientos absolutamente individuales, aprehendidos así de un modo general, la actividad es inoperante y estéril; pero si lo que se ha desarrollado es toda la conexión (*Zusammenhang*) de lo dado acontecido, entonces allí se manifiesta el espíritu del escritor.[17]

Hegel admite que hay un modo eficaz de escribir la historia pragmática. Elogia a muchos historiadores considerados entonces como típicamente pragmáticos, aunque él no los califique así.
Cuando un historiador de la historia, por ejemplo Fueter, ofrece ejemplos de pragmatismo, cita precisamente los nombres de los historiadores modernos que más admiraba Hegel:[18] Maquiavelo, que, según afirma Fueter, tuvo «el don de reconocer las grandes conexiones históricas y de ordenar los hechos particulares en un desarrollo general»;[19] Guicciardini, en quien Fueter destaca el «pragmatismo político»;[20] Mosheim, y finalmente todo el grupo de los historiadores «racionalistas»: Hume, Voltaire, Robertson, Gibbon, Schlözer... Se trata en todos los casos de autores que Hegel frecuentó desde su juventud.
Había experimentado muy temprano el gusto por la historia pragmática. Ya a los quince años le entusiasmaba la lectura de la *Historia universal*, de Schröckh, y el elogio que le hacía entonces es válido para toda la historia pragmática:

Ninguna historia mundial me ha agradado tanto como la de Schröckh. Evita la náusea de la abundancia de nombres en una historia especial, y pese a ello relata todos los hechos principales. Pero omite sensatamente la multitud de reyes y guerras (en las cuales a menudo unos pocos centenares de hombres se van a las manos) y otras cosas de este género, y, lo que es mejor, une lo instructivo con lo agradable. Asimismo, siempre señala cuidadosamente la situación de los sabios y de las ciencias.[21]

En resumen: la historia pragmática se opone a la historia teológica por su inquietud de positividad; a la crónica, por su búsqueda de

17 *Die Vernunft*, pág. 18.
18 Fueter, *op. cit.*; índice, la palabra «pragmatismo».
19 *Ibid.*, pág. 80.
20 *Ibid.*, pág. 155. Véase *Die Vernunft*, pág. 6, nota *b*.
21 *Dokumente*, pág. 7. Véanse también las págs. 9-10.

la explicación; a la historia original, en virtud de esta «diferencia espiritual» sobre la cual ya hemos insistido largamente. A los ojos de Hegel, ninguno de estos rasgos constituye un vicio esencial. ¡Todo lo contrario!

La crítica hegeliana no se refiere tanto a la historia pragmática en general cuanto a las marismas en las cuales puede caer fácilmente. La historia pragmática supone la existencia de vínculos y conexiones de los hechos. Pero a veces los busca de manera muy superficial, limitándose a las apariencias y contentándose con determinar causas individuales y accidentales, es decir, no se defiende de la superficialidad con suficiente vigor.

En este punto Hegel se limita a reproducir los reproches que en su época se formulaban al pragmatismo racionalista, y que en general continúan siendo válidos.

Veamos cómo analiza Fueter el pragmatismo de los historiadores racionalistas del siglo XVIII:

El racionalismo gustaba atribuir los acontecimientos históricos a la acción consciente de individuos aislados; se sentía naturalmente inclinado a reconstruir los motivos que los habían determinado; y como se representaba a los estadistas del pasado según la imagen del término medio de los soberanos contemporáneos, no es asombroso que en general haya buscado sus explicaciones en móviles mezquinos y trivialmente utilitarios (...) La interpretación pragmática de la historia es de rigor cuando se pretende extraer una enseñanza.[22]

Es fácil reconocer en esta descripción los defectos de Maquiavelo, Guicciardini, y también de Voltaire.

El pragmatismo histórico se deja tentar por las explicaciones que Hegel califica de «exteriores», por el psicologismo. Hegel no tolera esta amenaza a la vida y a la independencia de la historia:

El peor modo de componer (*Manier*), para el historiador pragmático, es el mezquino espíritu *psicológico*, que se ocupa de los móviles del sujeto: no los extrae de un concepto, sino de pasiones e inclinaciones particulares, y no considera a la cosa misma (*die Sache selbst*) como motora, como actuante.[23]

La moral indeseable

La historia pragmática afronta otro peligro aún más grave: el moralismo. Hegel se burla del

22 Fueter, *op. cit.*, pág. 424.
23 *Die Vernunft*, pág. 17.

pragmático *moralista*, que desarrolla su narración como un compilador (...), pero que de tanto en tanto despierta de este prolijo rumiar (*dröselnde Erzählerei*) para ofrecernos reflexiones cristianas edificantes, que descargan golpes morales sobre los acontecimientos y los individuos, atacándolos de flanco; que intercala una reflexión edificante, una proclama o una doctrina persuasiva, y otras cosas de este género.[24]

Así, Jean de Müller siembra las páginas de sus obras históricas con «reflexiones», a las que Hegel hace referencia; ofrecemos algunas muestras que nos permitirán comprender la indignación del filósofo:

La virtud que está en nuestro poder puede más que la fuerza, distribuida por el azar;[25] los enemigos a quienes se desprecia son temibles,[26] etcétera.

El propio autor reconoce el carácter artificial, extraño a la materia histórica, de estas reflexiones, a las que, por otra parte, atribuye equivocadamente un gran interés literario. Después de haberle enviado el manuscrito de una de sus obras, escribe a su amigo Bonstetten:

Si te parece que soy demasiado seco, fácilmente puedo insertar (*einflechten*) algunas reflexiones (*Reflexionen*)...[27]

Las lecciones que Müller se permite dar retroactivamente, o de modo intemporal, a las naciones y a los hombres parecen «exteriores» y «extrañas» a la historia. Por ejemplo, incurre en este género de lamentaciones:

¡Qué no habrían podido hacer Estrades y d'Avaux, si los prejuicios de su amo les hubiesen permitido responder a mejores principios!;[28] ¡Qué Imperio, qué pueblo serían los alemanes... si se hubiesen agrupado todos los Estados y todas las ciudades![29]

Y con respecto a Gran Bretaña:

¡Qué no llegaría a ser si, en medio de los apoyos del Indostán saqueado y en la corrupción de la codicia inflamada, el espíritu de

24 *Ibid.*, págs. 17-18.
25 Jean de Müller, *Werke*, Tubinga, 1810-1819, t. III, pág. 174. En francés en el texto original.
26 *Ibid.*, t. III, pág. 444.
27 J. de Müller, *Briefe an Bonstetten*, en *Werke*, Tubinga, 1912, t. XIII, pág. 308.
28 J. de Müller, *Werke*, t. III, pág. 179. En francés en el texto original.
29 *Ibid.*, t. III, pág. 520.

sus leyes conservase poder suficiente para permitirle hacer de la moderación y la justicia los pilares de su sistema![30]

Hegel no soporta que un intérprete malévolo se atreva a atribuir a los grandes actos históricos «móviles mezquinos y trivialmente utilitarios». Así es como los criados denigran a sus amos. Pero también muchos historiadores pragmáticos denigran así a los grandes hombres. Hegel no tiene contemplaciones con los «criados de la historia».
Si en la historia hay una moral, esta difiere profundamente de la que prevalece en la vida privada. La moral de un mundo no es la de un átomo. Quienes pretenden obligar a la historia a enseñar moral están confundiendo los géneros. Y así, pronto se fijan la tarea de inculcar a la historia esa moral que vanamente esperaban obtener de ella.
En definitiva, los sermones con que la abruman, y que nos infligen, no tienen más sentido que el de los que pretendían obligarla a pronunciar. Hegel no deja de repetirlo, siempre que un gran ejemplo histórico le ofrece una ocasión apropiada.

Alejandro ha realizado su obra y completado su propia imagen, y de ese modo dejó al mundo una de las más grandes y más bellas intuiciones: por nuestra parte, solo podríamos empañarla con nuestras mezquinas reflexiones. No podríamos alcanzar la gran figura histórica de Alejandro si quisiéramos medirla con una escala moderna, con el criterio de la virtud o la moral, como hacen los nuevos filisteos en función de historiadores.[31]

Ni Dios ni Amo, ¡pero sobre todo nunca maestro de escuela!
Sin embargo, a pesar de las explosiones de violencia, la irritación de Hegel no llega a la injusticia. Sabe moderarse y contemplar los matices.
Hegel no disimula su hostilidad hacia las «reflexiones» psicológicas, morales o utilitarias en general, pero no desconoce el valor y el interés de algunas. Un hecho significativo es que el factor que le impide proscribirlas totalmente consiste en que representan como una irrupción del presente en el relato del pasado:

Pese a su carácter abstracto, estas reflexiones pramáticas *son así, en realidad, el presente*, y ellas son lo que debe vivificar el relato del pasado, trocarlo en una vida actual.[32]

Las reflexiones introducidas en la narración histórica son más o menos útiles e inteligentes, y por lo tanto más o menos tolerables,

30 *Ibíd.*, t. III, pág. 505.
31 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, págs. 355-56.
32 *Die Vernunft*, pág. 17.

según la ocasión. ¡Después de los rechazos violentos y perentorios, que parecen prohibirlas absolutamente, Hegel, con una sencillez casi desconcertante, llegará a la conclusión de que «la posibilidad de que tales reflexiones sean de hecho *interesantes* y *vivificantes* depende del espíritu particular del escritor!».[33]
Así, toda la historia pragmática se beneficia con esta conciliación: ¡en efecto, ella misma es válida si el historiador es bueno! Un juicio que es difícil no aplicar a todos los restantes tipos de historia.
Pero este benévolo liberalismo no arraiga firmemente. En el fondo, Hegel se aparta de la historia pragmática. Se opone a ella sobre todo cuando este género de historia pretende fundamentar una enseñanza práctica, y cuando la palabra pragmatismo se aproxima al sentido que solemos atribuirle en nuestra época.
Ya Polibio prodigaba los preceptos políticos y militares, y para quien no esté predispuesto hay un parentesco evidente entre el intento de descubrir el vínculo causal de los acontecimientos y el esfuerzo por extraer de ellos ciertas máximas de conducta.
Para los contemporáneos de Hegel, la historia pragmática alienta también esta intención. Kant proponía la siguiente definición:

Se elabora pragmáticamente una historia cuando esta nos hace sagaces (*klug*), es decir, cuando enseña al mundo actual cómo puede cuidar de sus intereses mejor o por lo menos tan eficazmente como lo hacía el mundo de antaño.[34]

Concebida de este modo, la historia pragmática se propone «iluminar el porvenir mediante el conocimiento del pasado».[35]
Hegel niega formalmente la aptitud de la historia para dar lecciones. En este sentido, el conocimiento del pasado carece prácticamente de utilidad para inventar el futuro. La enseñanza que se extrae de la historia no es pragmática, en el sentido de Kant. Bastaría para demostrarlo el ejemplo del arte militar: respecto del siglo de la artillería, ¿qué conocimientos prácticos podríamos extraer de un examen de la batalla de Maratón?
Si la historia pragmática lograse salvar estos escollos —el psicologismo, el moralismo y el didactismo—, recuperaría la esencia del movimiento interno de la historia, y lo haría de modo objetivo, explicativo e inmanente. En ese caso, sería difícil distinguirla de la historia filosófica. Por otra parte, se asemejaría también a las mejores producciones de la historia original.
La historia pragmática *válida* intenta comprender el encadenamiento de los sucesos. La mala historia pragmática, anecdótica y superficial, se ajusta a un positivismo estrecho.

33 *Ibid.*
34 *Fondement de la méthaphysique des mœurs*, 2ª sección.
35 Lalande, *op. cit.*, pág. 802.

Cuando Hegel manifiesta su «disgusto»[36] se refiere sobre todo a esta última. Y la compara con *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu:[37] ¿es posible ilustrar mejor el parentesco que une a la *buena* historia pragmática con la historia filosófica? Hegel elige sus modelos de historia pragmática entre los autores franceses: a veces saben elaborar una historia del pasado que explica un presente previamente bien entendido; ¡además, ponen tanto espíritu en esta empresa![38]
Lamentablemente, los éxitos no abundan. A menudo la historia pragmática nos decepciona, y, apartándonos de sus pretensiones, nos consolamos retornando a la historia original y a su vívida descripción de los hechos, pese a que solo nos suministra materia prima.[39]

La historia crítica

El siglo XIX ve surgir y brillar una nueva forma de historia reflexiva: la historia crítica. Todo el odio de Hegel se vuelca sobre ella. Es su bestia negra. Incluso le discute la denominación de historia.
En efecto, su objeto no es el pasado, y ni siquiera se decide a relatarlo. Si se interesa en los relatos históricos, es únicamente para apreciar su veracidad o su verosimilitud. Se reduce a una crítica de la historia, y Hegel aceptó ocuparse de ella únicamente a causa de la difusión que tenía en su propia época.[40]
Digamos de pasada que su reserva con respecto a la crítica histórica ilumina de antemano su apreciación de la naturaleza de la historia filosófica. De buen o mal grado, y bajo la presión de la actualidad, incluye esta crítica entre «los diversos tipos de historia», pero le niega auténtica validez. Por lo contrario, no formulará ninguna objeción, ni de hecho ni de derecho, a la inclusión de la historia filosófica en este círculo familiar. Lo cual confirma una idea importante sobre la que volveremos después: en realidad, Hegel pretende dar *lecciones de historia*.
La crítica podría ofrecer algún interés si renunciara a presentarse fraudulentamente como un género histórico. Para ello, bastaría que su autor fuese perspicaz.
Pero no es ese el caso. Los productos de la historia crítica aspiran a una objetividad superior: en realidad, desembocan en consideraciones absolutamente arbitrarias. Hegel ironiza acerca de este modo

36 *Die Vernunft*, pág. 20.
37 *Ibid.*
38 *Ibid.*
39 *Ibid.*
40 *Ibid.*

«de introducir el presente en el pasado, reemplazando los datos históricos por fantasías subjetivas (*subjektive Einfälle*); fantasías a las que se atribuye tanto más valor cuanto más temerarias e infundadas son».[41]
De todos modos, en definitiva se condenará a la historia crítica: aunque la cualidad excepcional de su autor le confiera cierto interés, este no residirá sin embargo «en las cosas» (*in den Sachen*) mismas.[42]

La historia especial

La historia pragmática tiene carácter global. Por su parte, la historia especial se relaciona con una actividad social particular, desprendida de la totalidad nacional: por ejemplo, la historia del arte, o del derecho, o de la navegación.[43]
Se individualiza únicamente gracias a un acto de abstracción que arranca a la vida real y total de un pueblo aquello que no es más que uno de sus aspectos. Sin embargo, se sitúa en un punto de vista general, en un dominio que elige, y, cuando sabe indicar convenientemente su relación con la historia total destacando «el alma rectora interna de los acontecimientos y los actos»,[44] representa el papel de introducción a la historia filosófica.
Para cumplir esta función no se limita a inventariar los fenómenos exteriores y secundarios, como hace G. Hugo en su *Historia del derecho romano*, sino que, por lo contrario, penetra el espíritu de este dato, como Eichhorn logra hacer parcialmente en su *Historia del derecho alemán*.
Por consiguiente, Hegel le concede un gran valor cuando es fruto de un gran espíritu. Rehúsa identificarla con la historia filosófica, a la cual solo suministra documentos.
Conviene destacar esta diferencia. En efecto, por sorprendente que ello pueda parecer a un lector de las *Lecciones* de Berlín, a veces se acusa a Hegel de haber elaborado nada más que una historia fragmentaria, del género que él mismo califica de especial.
Flint formula la idea de que la historia hegeliana no es sintética, y sostiene que desarrolla por separado la evolución del arte, la religión, los Estados, etcétera.
Sospecha la existencia de un «error de la más grave especie» en una obra en la que solo ve «historias paralelas»:

41 *Ibid.*, pág. 21. Véase la pág. 55 de esta obra.
42 *Ibid.*, pág. 20.
43 *Ibid.*, pág. 21. M. Callot la confunde con la historia de una nación, de una región o de una ciudad (*op. cit.*, pág. 131).
44 *Ibid.*, pág. 22.

En realidad —escribe—, la mayor dificultad, el problema fundamental de la filosofía de la historia, no es determinar mediante el análisis los procesos distintivos que la constituyen ni seguir el curso de cada uno, pese a que ello ya es de por sí tarea ardua e importante: es realizar inmediatamente la síntesis, revelar sus actos y reacciones recíprocos, su concurrencia hacia un fin común, descubrir las leyes comprendidas en el movimiento general de la historia humana. Pero una síntesis de este carácter no es posible en la filosofía de la historia sino con la condición de que el método y el sistema hegelianos, concebidos en su conjunto, sean falsos.[45]

Es cierto que Hegel se destaca en el terreno de la historia especial. Su *Estética*, su *Filosofía del derecho*, su *Filosofía de la religión* son desarrollos históricos consagrados a objetos particulares. Pero estas obras no se encierran en los límites de la especialidad. Es asombroso que Flint no haya advertido el hecho de que integran un conjunto teórico y doctrinario de gran amplitud.
En todo caso, la Introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* demuestra que Hegel advertía perfectamente el carácter abstracto de este género de trabajo histórico, y la necesidad de tener siempre presente la exigencia de una síntesis que agrupe y unifique todas las historias especiales.
¿Acaso no intenta realizar esta síntesis en su historia filosófica?[46]
¿Los comentaristas no se quejan a menudo de que esta obra manifiesta un espíritu excesivamente unitario, una voluntad de síntesis a toda costa, una tendencia a promover la convergencia de todos los acontecimientos «hacia un fin común»?
Hegel no sueña con la elaboración de una historia especial. Enseña una auténtica historia general —algo muy distinto de una recopilación de conocimientos particulares: un saber total—.
Es innegable que en su capítulo acerca de la historia reflexiva enumera tipos de historia bastante heteróclitos, escogidos de acuerdo con criterios variables e inciertos.
No debemos criticar severamente este desorden. Le interesa menos clasificar metódicamente los diferentes géneros de historia que indicar las cualidades que caracterizan a cada uno y mostrar el movimiento que obliga a todos a superarse en el género más elevado, la historia filosófica.

45 Flint, *La philosophie de l'histoire en Allemagne*, trad. al francés por Carrau, París, 1878, págs. 276-77.
46 «Uno de los objetos de la historia universal es demostrar esta unidad, presentar íntegramente esta planta, comprenderla como surgida de *una raíz*...» (Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, pág. 155; trad. al francés por Gibelin, págs. 139-40).

La crítica negativa

Hegel reprocha a los historiadores reflexivos sobre todo el carácter puramente negativo de su actividad. No se sienten solidarios del pasado y no lo comprenden; lo comprueban como una cosa extraña y ven en él únicamente una sucesión de fechorías provocadas por intenciones individuales o colectivas mediocres y limitadas, un prolongado extravío, del cual el género humano ha salido al fin y sobre el cual puede arrojar una mirada despectiva.[47]

Los historiadores reflexivos descargan anatemas sobre los tiempos pasados. La *Aufklärung*, las «luces», ofrece el ejemplo más característico de esta conducta.

Hegel debe mucho a la *Aufklärung*, es hijo de esa corriente, y sabe rendirle homenaje. Pero advierte sus límites y sus defectos.

No cabe duda de que se ha opuesto violentamente y con eficacia a los dogmas perpetuados por la teología y por la «antigua metafísica». Hegel exalta siempre este aspecto negativo y destructor de la *Aufklärung*, y se esfuerza por demostrar su necesidad histórica.

Pero las afirmaciones de la *Aufklärung* no tienen el mismo valor que sus negaciones. Socava los cimientos de los antiguos absolutismos, pero no se desarrolla aplicando un método dialéctico e histórico. Razona de acuerdo con el esquema de las alternativas rígidas. Disuelve las determinaciones finitas de la religión positiva o la filosofía tradicional, pero no sabe incluirlas en el proceso infinito, en el movimiento universal, en la historia y la razón vivientes. Para la *Aufklärung* un error es un error, que no contiene absolutamente ningún elemento de verdad; así, lo juzga sin tratar de comprenderlo. No advierte la relatividad de las definiciones, la inversión permanente de cada cosa en su contraria, la presencia universal de la contradicción.

Esta carencia de la *Aufklärung*, que procede al margen de todo auténtico espíritu histórico, afecta sobre todo a la crítica de la religión. La *Aufklärung* niega absolutamente todo valor de conocimiento a la religión tradicional, no reconoce en esta ninguna expresión de la realidad humana, y la rechaza en bloque, como un error monumental, obra de sacerdotes y déspotas hipócritas.

Pero entonces, ¿cómo explicar este engaño milenario? Será preciso apelar a una suerte de debilidad mental universal. Los griegos y los romanos creyeron, como niños de corta edad, en fábulas ridículas, buenas a lo sumo para arrancar una sonrisa desdeñosa a un espíritu esclarecido. Y la propia *Aufklärung* se presenta, sin modestia, como una especie de súbita revelación de la verdad, inexplicable

47 Engels caracterizaba así la concepción de la historia sobre la cual Hegel había triunfado: «...una mañana caótica de violencias absurdas, todas igualmente condenables ante el tribunal de la razón filosófica llegada a la madurez, y que es preferible olvidar con la mayor rapidez posible...» (*Anti-Dühring*, París, 1950, pág. 55).

desde el punto de vista histórico, pues pretende no deber nada a un pasado extravagante.
Hegel reconoce sin dificultad que el género humano se ha engañado durante mucho tiempo. La *Fenomenología* describe minuciosamente la prolongada marcha de la conciencia en el error. Tampoco para su autor hay verdades primeras; solo existen resultados adquiridos. Pero no puede afirmarse que de un lado se alza la verdad y del otro el error: están unidos por una relación viva, se implican mutuamente, participan una del otro y se truecan una en el otro .
La religión es una de las efigies que cada pueblo delinea de sí mismo, su retrato santificado. Sufre las limitaciones de este pueblo y, si se quiere, bien puede afirmarse que por eso mismo constituye una imagen errónea.
Pero al mismo tiempo exhibe una verdad, refleja una etapa del desarrollo espiritual y la ilumina. La religión de los griegos no coincide con una verdad eterna definitiva —pues si así fuera continuaría conviniéndonos— ni con un error total: los griegos no formaban, *horribile dictu,* un pueblo «estático». La mitología griega nos encanta siempre.
La tarea de la historia no es tanto juzgar la religión griega como explicarla. Los Padres de la Iglesia presentaban las virtudes reales de los paganos antiguos como «vicios brillantes», y Hegel no les perdona esta incomprensión.[48] Pero la *Aufklärung* es culpable de una mezquindad semejante cuando se burla de la «puerilidad» de las «fábulas» religiosas de los griegos, los romanos, los judíos y los cristianos. Las diferentes formas de la religión, y aun las que nos parecen más ingratas, merecen una explicación *histórica.*
El filósofo debe interrogarse acerca de la verdad de la religión «en relación con las costumbres y el carácter de los pueblos y las épocas».[49] Hegel tiene el presentimiento de un método sociológico.
Pero los historiadores reflexivos desconocen este precepto, y no solo en lo que se refiere a la religión. Se conducen como adolescentes que se rebelan contra su propia infancia. El adolescente a veces se irrita e indigna: ¡Creí esto! ¡Me entregué a estas toscas supersticiones!
Le parecen absolutamente absurdas las fórmulas a las que su infancia atribuía un poder mágico. Desde la altura de su sabiduría reciente solo se le ocurre menospreciarlas, o bien finge olvidarlas. A una época de fe sucede otra de crítica. El historiador reflexivo evoca el pasado, pero únicamente para negar su utilidad, para menospreciarlo.
El individuo jamás llegaría a ser adulto si no abandonase la infan-

48 Nohl, pág. 63. Véase también Bassenge, ed., *Aesthetik*, pág. 527; trad. al francés por Jankélévitch, t. II, pág. 284.
49 Nohl, pág. 144.

cia. Con ese fin, es menester apelar a cierto grado de violencia. La historia reflexiva acelera la maduración del género humano. Se interpone entre la historia original y la historia filosófica, del mismo modo que el entendimiento se introduce entre la representación y la razón. De ahí que Hegel nos sorprenda cuando la ataca con una acritud que sólo suaviza al verla entrar en galanteos con la historia filosófica. Pues Hegel sostiene siempre, en principio, la validez del trabajo del entendimiento.

La historia original no debe avergonzarse de su ingenuidad: entonces, ¿por qué la reflexión necesita disimular su propia negatividad? Es necesario destrozar la representación original del pasado para que se inicie la interiorización filosófica. También la historia reflexiva recibe una justificación histórica.

Ahora bien, la preferencia sentimental de Hegel se orienta visiblemente hacia la vida concreta. En la serie de los tres estados de la historia —afirmación, negación, negación de la negación— Hegel favorece la partida y la llegada, a expensas de la etapa intermedia, concebida como un mal necesario.

No mete «en el mismo saco» a los historiadores originales y los historiadores reflexivos.[50] Ama y aprueba a los primeros. Juzga con severidad a los segundos, y entre ellos sobre todo a sus contemporáneos.

Pero ocurre que, por su parte, tampoco ellos le ahorran críticas. Detestan la historia filosófica, y las incursiones filosóficas en su propio dominio. Hegel les responde, los contradice, y se complace en volver contra ellos sus propios argumentos, demostrando el apriorismo y la falta de objetividad de estos fanáticos de la crítica histórica, enceguecidos por su idolatría del hecho «positivo».[51]

Hacen todo lo posible para impedir el nacimiento y desarrollo de la historia filosófica. En definitiva, Hegel les censura no tanto su condición de historiadores reflexivos como la pretensión de anexarse la historia entera y de rehusar el homenaje debido a la historia filosófica.

La objetividad

Los historiadores reflexivos se creen dechados de objetividad, como si *su* objetividad fuera la única posible.

50 Es difícil comprender cómo en una obra reciente I. S. Kon ha podido escribir: «Hegel condena sin apelación el empirismo estrecho de la historia original y crítica» (*Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts*, Berlín, 1964, t. I, pág. 33).

51 En general, la posteridad ha ratificado los juicios de Hegel acerca de G. Hugo, Niebuhr, O. Müller, etc. (*Die Vernunft*, págs. 20, 22 y 32). Véase, p. ej., Fueter, *Histoire de l'historiographie moderne*, *op cit.*

Para ellos, ser objetivos significa distanciarse del objeto, aislarlo para envolverlo mejor, mirarlo únicamente «en perspectiva». Conservan su frialdad, evitan entusiasmarse, desconfían de la participación. Los «críticos» modernos aconsejan no pertenecer a ninguna época y a ninguna patria, es decir, no respirar el aire de su tiempo: un programa de imposible realización y que, a lo sumo, lleva a una ceguera voluntaria respecto de la influencia inevitable de la civilización en que uno vive.[52]

En realidad, esta objetividad es más un estado que un método. Los hombres adquieren sin quererlo, en cada etapa del desarrollo histórico, esta objetividad respecto del pasado. Si el historiador crítico fuera tan independiente de su tiempo como cree, le sería imposible convocar ante sí a los restantes siglos.

Por otra parte, algunos períodos realizan una crítica más apasionada del pasado, la que a su vez aparece como un proceso históricamente condicionado.

Hegel no lo lamenta. Ninguna época tiene derecho a vanagloriarse de su ingenuidad. La crítica la obliga a un despertar implacable. El momento de la objetividad «a distancia», que es indispensable, no carece de rigor ni de fecundidad.

No obstante, si el historiador reflexivo puede demostrar una objetividad tal es solo porque otros, antes que él, no se preocuparon absolutamente del asunto, y ni siquiera consideraron su posibilidad. La crítica del historiador reflexivo no se aplica a los acontecimientos mismos, desvanecidos desde hace mucho tiempo, sino a la representación que le transmitieron los escritores originales.

La objetividad de los jueces supone la ingenuidad de los testigos. Esta ingenuidad, que simpatiza con el objeto, se muestra, a su nivel, tan objetiva como la crítica que, en otro plano, desconfía de él.

Por supuesto, Hegel exige la objetividad del testimonio histórico.[53] El historiador no tiene derecho a relatar cuentos. Pero hay varios modos de considerar objetivamente la realidad social, pre-

52 Hegel acusa a Haller, apologista de la Restauración, de haberse impedido la clara visión de los hechos con esta actitud. Señala esta declaración del filósofo bernés: «Rechazaba todos los libros y todas las autoridades, de modo que en adelante ya no interrogaba a los hombres sino solo a Dios —es decir, a la naturaleza—. Y he aquí que la puerta se abría a quien golpeaba. Apenas se había comenzado a buscar honestamente la verdad en su fuente y ella se descubría, venía amistosa al encuentro del que tanto la amaba, y se manifestaba a él». Al margen de este texto de Haller, Hegel observa cruelmente: «¡Es decir, que en adelante no le vino a la conciencia más que la opinión de los berneses!» (*Berliner Schriften*, pág. 678).

53 ¡Sin embargo, no se muestra demasiado exigente! Véase *Propädeutik*, en Glockner, ed., *Werke*, t. III, pág. 31; trad. al francés por Gandillac, págs. 20-21. No cree que las «fábulas» y las «leyendas» constituyan una fuente válida de informaciones (*Die Vernunft*, pág. 5), pero fuera de la exigencia de conformidad con las condiciones generales de la intuición (*ibid.*, pág. 6) no determina los criterios del testimonio histórico.

sente o pasada; para decirlo mejor, cada género de historia posee su propia cualidad de objetividad, y se contenta con ello. En Polibio hay un tipo particular de objetividad, que una historia de Grecia elaborada en el siglo XX ya no puede alcanzar y ni siquiera buscar.

Inversamente, cada género de historia está amenazado por una especie de error y de ilusión que no afecta a los restantes. Los que se esfuerzan por «poner distancia» se engañan, a su modo, tan fácilmente como los que intentan «coincidir con el objeto»: en efecto, Hegel los sorprende torturando a los hechos para obligarlos a hablar en su favor. Reemplazan desenfadadamente los datos históricos por las fantasmagorías de su imaginación.[54]

Cuando leemos a Polibio obtenemos una representación de los acontecimientos y de los personajes de la vida griega. Y ciertamente no es inútil someterla a la crítica, a una crítica que, en definitiva, solo puede arrancar de este relato original y que, evidentemente, no existiría sin él.

Además, la lectura de Polibio nos ofrece otro aporte indudable: el espíritu de Polibio encarnado en su obra, ese espíritu de un griego con sus prejuicios, sus ideales, su originalidad, todo lo que un historiador crítico sería incapaz de recrear o «reconstruir».

La *objetividad* del escritor original no impide su *parcialidad*. Tucídides es parcial; César también, y su parcialidad personal, subjetiva, importa bastante poco, y fácilmente podemos corregirla.

Pero lo que para nosotros importa es su parcialidad universal. De un modo espontáneo, profundo y sustancial, han tomado partido por su época y su pueblo, y representan, típicamente, Tucídides el espíritu griego en una de sus figuras características, y César el espíritu romano en uno de sus notables avatares.

Cuando está frente a un documento, con frecuencia Hegel se interesa más por el testimonio que aporta acerca del espíritu de su autor que por la información que suministra explícitamente. En esta perspectiva, aun los falsos testimonios, las mentiras o las mistificaciones poseen valor histórico. Nos informan acerca de la imaginación de sus autores, sus preferencias y sus gustos, el modo en que hubieran deseado que ocurrieran las cosas y, por lo tanto, en definitiva, acerca de su espíritu y de su época.[55]

54 «Anfälle anstatt Daten» (*Die Vernunft*, pág. 21; véanse también las págs. 160-61). Acerca de la obligación del historiador de respetar rigurosamente los datos objetivos, véase Bassenge, ed., *Aesthetik*, págs. 892-93 y 897; trad. al francés por Jankélévitch, t. III, 2ª parte, págs. 39-40 y 44. Además, recordemos los reproches formulados por Hegel a Görres; véase la pág. 57 de esta obra.

55 Hegel acepta las consecuencias finales de esta tesis: los autores trágicos y los filósofos griegos nos suministran documentos históricos tan válidos como los materiales de los historiadores (*Die Vernunft*, pág. 177).

Con frecuencia Hegel se aventura muy lejos por este camino peligroso. Así, por ejemplo, a propósito de un relato milagroso de la Biblia, escribe:

No es cuestión de preguntarse cómo podríamos aprehender con nuestro entendimiento este hecho de la liberación de los judíos, o los episodios que la precedieron: en el modo en que ella se manifiesta a su imaginación, en el recuerdo viviente que conservan de ella, se expresa el espíritu que en ella estuvo activo.[56]

Asimismo, a propósito de la historia de Rómulo, afirma lo siguiente:

Aunque las leyendas pertinentes parezcan fabulosas, sin embargo contienen lo que corresponde al espíritu romano según lo hemos descripto.[57]

Se trata de superponer a los acontecimientos la imagen que los hombres se forjan de ellos. Si no puede afirmarse con certeza que esta imagen refleja fielmente dichos acontecimientos, quizá no pueda afirmarse con certidumbre mucho mayor que ella traduzca auténticamente el espíritu *universal* de una época.[58]
Sin embargo, aun idealizada, la imagen mantiene una relación con la realidad, y la crítica de un testimonio no puede basarse sino en otros testimonios.
Por lo tanto, es necesario retornar constantemente a la historia original, a su originalidad radical.
Si perdiésemos la esperanza de conversar del asunto con un griego o un romano, dejaríamos de leer la *Guerra del Peloponeso* o la *Guerra de las Galias*.
También el escritor reflexivo es parcial, sin saberlo. Ocurre simplemente, que, en lugar de aplicar al presente el prejuicio de ese presente, lo descarga sobre el pasado. La historia reflexiva quiere «no comprometerse» en la misma medida en que la historia original estaba «comprometida» en su actualidad.
El historiador filósofo rinde culto a otro modo de objetividad. No escapa a su época más que los otros, pero el espíritu del presente, que ha sabido hacer suyo, lo vuelve hacia el pasado de un modo activo y comprensivo. Para él, la historia original —con su objeti-

56 Nohl, págs. 248-49; trad. al francés por J. Martin, pág. 9. Véase también Nohl, págs. 160-61.
57 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, págs. 382-83; trad. al francés por Gibelin, pág. 271.
58 Marx acusará a Hegel de sustituir a veces la historia real por la historia de las representaciones idealizadas que las diferentes épocas se han forjado acerca de sí mismas y, en último análisis, de reemplazarla por la historia de los historiadores (*Misère de la Philosophie*, ⁂ París, 1947, pág. 87).

vidad ingenua— y la historia reflexiva —con su objetividad crítica— son los momentos contradictorios y sucesivos de un mismo proceso. Adopta todo el pasado —pero superado—, lo hace suyo o, mejor aún, contempla en él su Sí, su «ser devenido».
No se pliega a esta «imparcialidad» reflexiva, cuyos efectos Hegel lamenta cuando un profesor de historia de la filosofía pretende manifestarla:

Esta condición de *imparcialidad* significa en general que este maestro debe adoptar en cierto modo la actitud de un muerto cuando explica las concepciones filosóficas, que debe estudiarlas como separadas de su espíritu, como exteriores.[59]

Por lo contrario, el filósofo opta por el presente, y en él concentra todo el pasado. Su esfuerzo tiende a hacer coincidir su propia individualidad con el espíritu universal de su época,[60] a elevarse hasta él gracias a la cultura.
Pero para que el historiador filósofo dicte una absolución es necesario que el historiador reflexivo haya formulado inicialmente la acusación.

59 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, págs. 134-35; véase también la pág. 357. Trad. al francés por Gibelin, pág. 122; véanse también las págs. 315-16.
60 Contra la subjetividad, véase *Die Vernunft*, pág. 32.

3. La historia filosófica

Un eterno encanto... Marx.

A veces se cree, muy erróneamente, que cuando la historia filosófica comienza a actuar anula a todas sus predecesoras. Pero no es así. Es indudable que las subordina, pero no por ello deja de aprovechar sus esfuerzos; además, puede afirmarse que los necesita. Un hombre moderno aprecia mejor la historia original antigua si ya ha practicado la historia filosófica, de la cual la historia reflexiva es un preludio. El pasaje de una a otra no se realiza definitivamente, sino que recomienza sin cesar, en niveles de elaboración cada vez más elevados: es una especie de interminable controversia en la cual cada uno de los interlocutores se instruye progresivamente.

Por una especie de contragolpe, la historia filosófica imprime renovado impulso a las otras formas, las obliga a desarrollarse y modifica su sentido: pero a su vez se ve afectada por toda esta renovación que ella inició.[1]

A comienzos del siglo XIX, los tres géneros de historia se desarrollan simultáneamente. Hegel no desea la desaparición de ninguno de ellos. Por lo contrario, demuestra su interdependencia activa: la narración del pasado no es un monólogo.

La memoria individual

Los actores de la historia sacrifican su individualidad y en el acontecimiento deponen lo que en sí mismos tienen de universal. El observador contemporáneo no pierde jamás el rastro de estos actores. Tucídides comprende los discursos de Pericles como si él mismo los hubiera escrito. Y quizá pueda afirmarse que es el verdadero autor de las palabras que atribuye al gran estadista. Pero no hay equívoco acerca de la calidad: un mismo espíritu dicta los actos y las palabras de Pericles, la investigación y el relato de Tucídides.[2]

¡Qué distinta es nuestra situación! Cuando leemos a un autor griego, ante nosotros se alza un mundo distinto, que nos descon-

1 Véanse las págs. 85-86 de esta obra.
2 *Die Vernunft,* pág. 8.

cierta. Sin embargo, esta fecunda producción objetiva de los siglos pasados reclama su propia naturalización en el mundo moderno.
Es indudable que no podemos sentir, actuar y pensar como los griegos de la antigüedad. Y no esculpiremos ni escribiremos jamás como ellos.
Sin embargo, podemos asimilar una obra política, militar o artística creada antaño, aprehendiéndola como un momento del desarrollo que ha sido el punto de partida de nuestro espíritu actual.
En efecto, todo ocurre como si el espíritu de los griegos correspondiese a la juventud del espíritu universal. Este, que tiene más edad, gusta rememorar su propia existencia, como lo haría un anciano.
Después de haber criticado, durante un prolongado período de su vida, sus propios errores y sus defectos infantiles, se enternece ahora al pensar en ellos y, sin recaer en lo mismo, experimenta de nuevo algo de la antigua emoción.
Ya no lo avergüenzan las canciones de su infancia y, cuando hojea las libretas amarillentas donde las había anotado, rememora afectivamente el estado de espíritu en que otrora las entonaba.
Reintegra en su historia personal estos testimonios objetivos de una etapa de su camino cultural. Gracias a ellos retorna a sí mismo, y allí vuelve a encontrar el recuerdo viviente, que restituye un sentido a las fórmulas.
El espíritu de su infancia le sonríe familiarmente, a pesar de que ya no adhiere más a él. Con otras formas del espíritu, que se sucedieron en el curso de su vida, es un elemento de su existencia actual. El anciano no se siente fuera de lugar en el mundo de los recuerdos, sino que, por el contrario, se refugia allí. Supera y domina a su pasado, pero al mismo tiempo lo conserva, le hace justicia y lo asume.
Se reconcilia con su infancia ingenua, sin irritarse con su adolescencia rebelde. En el entrelazamiento de estos vínculos y el dolor de esos desgarramientos se ha formado un ser complejo. Los diferentes principios que se amalgaman en esta persona viviente son la interiorización y la concentración de su pasado móvil.
Al rememorarlo puede exaltarse, hasta el extremo de liberar de un golpe todo este poder de fermentación. Salta el tapón, y «del cáliz de este reino de los espíritus rebosa hasta él su propia infinitud».[3]
Toda conciencia, para ser tal, sabe y debe reinteriorizar mientras avanza lo que había exteriorizado de una de sus detenciones anteriores. La conciencia presente *comprende* su alienación pasada, su larga y extraviada marcha, cuando aún no se poseía, o se desposeía de sí misma. Se explica entonces sus antiguos movimientos

3 Versos de Schiller citados por Hegel al final de la *Phénoménologie* (t. II, pág. 313).

y proyecta una claridad simpática sobre las ilusiones necesarias que tejieron su devenir.
Por consiguiente, la *Erinnerung* (interiorización) la incita a recordar un momento pasado, a raíz del hallazgo de un signo; a insertar este signo en la experiencia espiritual que lo originó, y a conferirle así un significado; a vivir actualmente esta experiencia, pero en una forma distinta y superior.
Este poder de la conciencia no nos sorprende. Se trata simplemente de la posibilidad ofrecida al hombre de revivir su infancia por el pensamiento, sin que ello signifique retornar a la infancia. Esta posibilidad se basa en la continuidad de una vida espiritual, mantenida en la discontinuidad de sus tribulaciones.

La memoria histórica

Hegel cree que una interiorización del mismo tipo se manifiesta en el conjunto del pasado humano, y que ella sirve de apoyo al trabajo del historiador. Pero esta *Erinnerung* supraindividual propone problemas mucho más complejos que los que se originan en una *Erinnerung* personal.[4]
Para reconocer la posibilidad de tal interiorización, ¿no deberíamos aceptar la idea de que el desarrollo total del género humano obedece a condiciones del mismo tipo que las que hallamos en la *Erinnerung* personal: la continuidad y la unidad del desarrollo de un sujeto único de la historia, enmascarada por las discontinuidades y las aparentes diversidades?
Si Hegel a veces concibió la existencia real de un espíritu universal, ¿no fue para salvaguardar la *Erinnerung*, al menos en parte?
En todo caso, la *Erinnerung* puede prescindir de esta hipótesis. Se manifiesta como un hecho. Si no hubiese interiorización, no podría concebirse que el pasado continuara ejerciendo sobre nosotros una atracción tan honda. ¿Por qué el presente habría de interesarse en lo que le es extraño?
Cuando hace suyo el espíritu universal, el hombre actual exhuma los vestigios de una infancia y una juventud. Y a pesar de su carácter extraño interioriza este recuerdo, como si se tratase de su propia infancia y su propia juventud: gustamos aún las obras de arte de los griegos, todavía comprendemos en cierta medida sus palabras y sus gestos, y no abandonamos a sus historiadores.
La exteriorización y la objetivación dispersan lo que producen. El espíritu universal se encarna en varios pueblos, diseminados en

4 A propósito de una hipótesis semejante, Dufrenne pregunta: «¿Cómo concebir en el individuo la memoria de un pasado que no es suyo?» (*La personalité de base*, ⁂ París, pág. 275).

distintos continentes. Los productos de cada pueblo solo materializan, y de modo parcial, el espíritu de una época.
Al apoderarse de esta diversidad, la *Erinnerung* histórica realiza una recopilación espaciotemporal. Recoge la majada de estos espíritus dispersos y la introduce en el redil.
¡Extraños corderos, maravillosa majada! El retorno de las criaturas al espíritu es también el retorno del espíritu a sí mismo: oye despertar el eco de las voces queridas que callaron, y llama a todos los símbolos imperfectos que había sembrado en su camino.
La conciencia final se impone a todas las configuraciones preparatorias, envejecidas y dispersas. No se identifica con ninguna de ellas ni con su cortejo, y confiere siempre al pasado otro sentido, más profundo que el que se atribuía él mismo. Hegel lo expresa notablemente en la *Fenomenología*, a propósito de las obras de arte antiguas que, por fecundas que nos parezcan, jamás nos ofrecen su sentido original:

Pero del mismo modo que la joven que ofrece los frutos del árbol es más que la naturaleza de estos que los presentaba inmediatamente, la naturaleza desplegada en sus condiciones y sus elementos, el árbol, el aire, la luz, etc., porque sintetiza en una forma superior todas estas condiciones en el brillo de su mirada consciente de sí y en el gesto con que ofrece los frutos, también el espíritu del destino que nos presenta estas obras de arte es más que la vida y la efectividad de este pueblo, puesto que es la recopilación y la *interiorización* del espíritu otrora disperso y *exteriorizado* aún en ellas; es el espíritu del destino trágico que recoge todos estos dioses individuales y todos estos atributos de la sustancia en el Panteón único, en el espíritu consciente de sí mismo como espíritu.[5]

La joven no permanece inactiva. No se limita a ofrecer los frutos del pasado para que se guste de ellos. Actúa en el presente. En ella la vida hace brotar su nueva flor, enriquecida con todos los florecimientos anteriores.
Nuestro presente es más que el pasado, cuyos jugos recoge y destila. Se manifiesta de dos modos: por una parte, exterioriza espontáneamente su propia originalidad, crea lo nuevo; por otra, cobra conciencia de lo que es, descubre los ingredientes de su naturaleza actual, desplegados y yuxtapuestos en el tiempo:

...el mundo presente, la figura del espíritu, su conciencia de sí, aprehende todas las etapas que aparecen como anteriores en la historia.[6]

5 *Phénoménologie*, t. II, págs. 261-62. Véanse las págs. 284 y 290 de esta obra.
6 *Die Vernunft*, pág. 182.

En su sucesión temporal, la rememoración histórica observa contradicciones y combates que se manifiestan igualmente en cada movimiento de la conciencia actual. Esta concordancia es, precisamente, lo que confiere interés a la revisión del pasado.

De ello se deduce, además, que tenemos que ocuparnos, no del pasado, sino de lo actual, lo presente. Han desaparecido el elemento exterior, los hombres, sus destinos, etc. Pero la cosa (*die Sache*) que ellos produjeron ha permanecido. Por lo tanto, no se trata de acontecimientos históricos, sino de un presente en que nosotros mismos estamos presentes. Tenemos que ocuparnos de un concepto que es nuestro. Una ciencia simplemente histórica ofrece un beneficio mínimo; para mí conserva siempre un carácter relativamente extraño, exterior.[7]

La interiorización histórica se realiza en cada ocasión de distinto modo, en el nivel de desarrollo alcanzado por el espíritu, y cada época escribe la historia a su modo. Vemos el pasado con los ojos que él nos dio, distintos de los que tenían nuestros predecesores.
Como se ve, tenemos aquí una concepción que elimina inmediatamente todo positivismo estrecho. Nadie puede sobrepasar los límites de su tiempo para alcanzar una objetividad abstracta. El historiador debe optar parcialmente por la verdad, pero esta no es etérea ni eterna. Sean cuales fueren sus actos y sus pensamientos, su visión del pasado dependerá siempre de su conciencia actual, que es el resultado de todo ese pasado.
Hegel admira a los pensadores que se instruyen a la luz del presente activo. Pero es indudable que no sería posible confundirlos con los vulgares falsificadores que intentan artificialmente poner la historia a remolque de una opinión subjetiva o al servicio de un proyecto efímero y mezquino.[8]
El historiador que se sitúa en la óptica del presente de ningún modo infringe por ello las leyes de la objetividad. Su criterio no ha sido elegido arbitraria o caprichosamente: es la culminación de todo el pasado, de modo que todo ocurre como si en la conciencia del escritor este pasado decidiese pensarse.
Cada sociedad escribe de nuevo la historia. Por lo tanto, esta no se desarrolla con un ritmo de acumulación y de progreso lineal, sino según un ritmo de reabsorción y de reorganización, lo cual permite un progreso «circular» o una ascensión en espiral.[9]

7 Hoffmeister, ed., *Geschichte der Philosophie*, Introducción, págs. 138-39; véase también la pág. 71. Trad. al francés por Gibelin (modificada), pág. 126; véanse también las págs. 69-70.
8 Bassenge, ed., *Aesthetik*, págs. 278-79; trad. al francés de Jankélévitch, t. I, pág. 312.
9 Como se ve, Hegel afronta así una problemática que conserva toda su actualidad, y en relación con la cual Raymond Aron ha propuesto distintas

Como el desarrollo histórico es creación constante, que prosigue gracias a la transformación permanente de lo adquirido en materia prima para nuevas elaboraciones[10] —y ello en cierto modo por definición, pues esta continua reabsorción del pasado en la acción presente es lo que define la historia, y por lo tanto el ser histórico, el hombre—, lo ulterior no se reduce jamás a lo anterior ni lo superior a lo inferior, pese a que cada uno es producto del otro, aunque producto dialéctico.

Las interpretaciones modernas del pensamiento hegeliano tienden en general a atribuir primacía al momento de la *Entäusserung*, en detrimento de la *Erinnerung*.

Ahora bien, para Hegel la historia es posible únicamente gracias a la *Erinnerung*. Sin ella, los hombres no conocerían ni comprenderían el pasado, pero además no crearían el futuro.[11] Ella confiere un sentido al movimiento de la historia, pues suministra, en relación con la acción presente, el modo de utilización de todos los objetos, de todos los útiles, de todas las instituciones heredadas del pasado.

Más aún, pone este pasado, y todo lo adquirido humano, a disposición del mundo presente, y de este modo le permite actuar.

Es indudable, y ya lo hemos reconocido muchas veces, que a menudo Hegel se deja tentar por una sustancialización de todo este proceso. Su espíritu universal se envanece entonces de ostentar una realidad ontológica de la cual el historiador ya no es más que un simple testigo.[12]

Pero no siempre Hegel rebaja al historiador a una situación tan modesta, ni tolera tamaña soberbia en el espíritu universal. Sin los historiadores, los hombres no lograrían orientar su vida. La *Erinnerung*, la memoria histórica, les cierra algunos caminos ya recorridos, y les abre posibilidades que no son indiferentes.

La historia vivida tiene un sentido porque la actividad humana se desarrolla en el marco de una herencia y se apoya en una memoria, porque cada momento del curso del mundo contiene en sí, en esencia, todo el pasado.[13] Por esta razón la humanidad jamás puede actuar como si no tuviese la experiencia de lo que ya hizo.

Si hay un sentido de la historia es porque todo acto humano

soluciones: «...Nos preguntamos si la ciencia histórica, como las ciencias de la naturaleza, se desarrolla de acuerdo con un ritmo de acumulación y de progreso o si, por lo contrario, cada sociedad vuelve a escribir su historia porque se elige, recrea su pasado» (R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, ⁂ París, 1938, pág. 10).

10 Véanse las págs. 122 y 248 de esta obra.

11 Véase, acerca de este punto, A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, 1947, pág. 502, y nota 1.

12 Véase, p. ej., *Propädeutik*,⁂ párr. 292, en Glockner, ed., *Werke*, t. III, pág. 223; trad. al francés por Gandillac, págs. 219-20.

13 «El espíritu incluye aun en sí todas las etapas del pasado...» (*Die Vernunft*, pág. 183).

depende de una *Erinnerung* que se recompensa de las *Entäusserungen* pasadas exteriorizándose ella misma.
Ahora bien, este juego de la *Entäusserung* y la *Erinnerung* contradice en cierta medida la ontología hegeliana del espíritu universal. En realidad, ¿un espíritu universal real necesitaría cosas para recordarse de sí?
En opinión de Hegel, no existiría historia vivida si cada época no se expresase en los objetos, y sobre todo en los útiles, que lega a la posteridad. La posteridad debe reinteriorizar activamente, asimilar estos legados, explotándolos. Los escritores de la historia testimonian en favor de la realidad de la historia.
La historia filosófica, originada en la historia vivida, tiene como fin último la continuación y la extensión de la vida humana creadora.

La historia y el documento

Una concepción semejante de la función del historiador destaca mejor los peligros del documento. Yace ante nosotros como una cosa, acabada y fijada. La profusión y el peso de las imágenes-recuerdos, ¿no amenazan ahogar la rememoración viva?
En la perspectiva hegeliana, es legítimo el temor de que, cuanto mayor sea la abundancia de documentos, más fácilmente se nos escapará la vida acerca de la cual aquellos nos documentan. Los objetos en los cuales se expresó el alma de los tiempos pasados nos amenazan por lo menos tanto como las palabras en las que se objetiva el pensamiento presente. Ahora bien, Hegel no se cansa de prevenirnos contra los maleficios de la palabra.
Sin duda, las palabras pueden «convertirse en una existencia vivificada por el pensamiento». Este las interioriza y las metamorfosea así en un «exterior-interior».[14]
Sin embargo, la inteligencia no siempre consigue esta recuperación de la palabra, y entonces cae en la alienación verbal, descripta así por Hegel:

> Esta recepción de la palabra tiene al mismo tiempo *este* sentido: que la inteligencia se trueca en algo objetivo (*sächlich*), de suerte que la subjetividad, en su diferencia con la cosa, llega a ser algo totalmente vacío, un depósito sin espíritu de palabras, y, por lo tanto, una memoria *mecánica*. De este modo, la superabundancia del recuerdo (*Uebermass der Erinnerung*) se invierte, por así decirlo, en la mayor alienación de la inteligencia (...) y la memoria

14 *Encyclopädie*, párr. 462, en Glockner, ed., *Werke*, t. x, pág. 355.

misma (*Gedächtniss*), lo mismo que las palabras, llega a ser por consiguiente una cosa tanto más abandonada por el espíritu.[15]

En este sentido, la cultura es precisamente lo que queda después que se ha olvidado todo, pues el olvido alivia el espíritu de una cargazón inútil. Sin él, los vestigios matan el pasado, la *Erinnerung*-recuerdo frena la *Erinnerung*-interiorización.
Hegel conoce este peligro. La erudición lo inquieta, y desconfía del respeto al hecho por sí mismo, del positivismo en todos los dominios, y sobre todo del positivismo histórico.
Sin embargo, su vigilancia no le impide conceder todo su valor a las imágenes.
Son perjudiciales —y aun insuficientes— cuando no invitan a la interiorización, cuando rehúsan recibir de ella una nueva vida, cuando se entierran en el cementerio del pasado.
Pero la *Erinnerung*-recuerdo y la *Erinnerung*-interiorización no siempre hacen mala pareja. La superación de una, si esta consiente en ello, condiciona el nacimiento de la otra. No se percibe claramente cómo podría realizarse la interiorización si no absorbiese los recuerdos. Hegel no presta mucha atención al recuerdo cristalizado. Pero sin el recuerdo comestible [sic] no podría ocurrir la interiorización.
El espíritu necesita de las cosas y de su existencia evanescente.
Para reunirnos con nosotros mismos repensando a Grecia, tenemos que contemplar estatuas, releer himnos y tragedias, estudiar una lengua antigua y difícil, frecuentar largamente a los historiadores. No cobraríamos conciencia de nosotros mismos si no apelásemos de este modo a la objetividad.
Y véase hasta qué punto carece de autonomía nuestra conciencia actual: si se reducen a polvo los mármoles de Praxiteles, el sentido de la belleza se pierde. Si se derrumban las catedrales góticas, lo sublime se eclipsa. ¡Nada sería para nosotros el arte si el pasado no nos enviase mensajes de su antigua existencia!
¡Para elaborar una historia mundial filosófica que nos entregue el espíritu en su eternidad, nos vemos forzados a la consulta de Heródoto y Guicciardini! Los historiadores originales visten la Idea eterna con una representación que no se basta a sí misma, pero que recibimos con gratitud, pues no podríamos reconstituirla con nuestros propios medios. Su posible pérdida habría sido irreparable.
Cuando la suerte interviene en el asunto y conserva para nosotros las obras de los antiguos, la imagen de la época de estos se reproduce indefinidamente en la conciencia de la posteridad. Gracias a ellas, los seres de antaño retozan como en un Walhalla. Lo mismo puede decirse de toda encarnación necesaria de lo eterno en lo

15 *Ibíd.*, nota, pág. 356. Véanse también las págs. 39-40 de esta obra

contingente. Gracias al arte, Jesús, la «fugitiva manifestación real de Dios», «adquiere una duración renovada constantemente».[16]
Si los grandes hombres de la historia —y Jesús— no hubiesen hallado testigos ávidos de escribir y de transmitirnos una representación, no podríamos *deducir* su existencia y sus peripecias. El espíritu nada revela en el interior de sí mismo que no se le haya ofrecido previamente como espectáculo en el exterior.
Cuando aparece en la historia, cada forma finita destruye la que la precedía, y trata de borrar sus realizaciones objetivas, símbolos de su estado.
Luego, el espíritu histórico consagra todos los edificios y absuelve todas las destrucciones, asimila las culturas antagónicas y superpuestas, abre a las naciones y los siglos su gran Panteón. La república instala museos de la monarquía. La burguesía escribe la historia de la Edad Media.
¡Irreemplazables imágenes! Pero, aun con su auxilio, la interiorización no resucitará íntegramente el pasado. Engendra una vida distinta de la que se manifiesta en la existencia inmediata. Lo que encantaba a los griegos no es lo que para nosotros constituye el encanto de Grecia.
El historiador actual tiene tanto menos derecho a esperar que se asemejará al historiador original de un pasado cuyo espíritu no comparte cuanto que su obra, en general, recorre diferentes etapas: si lograse percibir la fisonomía de cada una de ellas, su obra perdería completamente la unidad de inspiración y de tono. Pero de ningún modo corre ese riesgo. Cuando busca a toda costa lo concreto, sin advertirlo suele reemplazar con el espíritu de su propia época el de los tiempos cuyo matiz auténtico vanamente intenta reproducir.[17]
Nuestra rememoración difiere de una identificación, y en definitiva no lo lamentamos. Hegel magnifica con nostalgia a algunos pueblos antiguos, sobre todo a Grecia:

> Ya he comparado el mundo griego con la juventud (...) en el sentido de que la juventud (...) es la frescura viva y concreta del espíritu (...) La vida griega es un auténtico acto de juventud.[18]

¿Y quién no añora su juventud?[19]
Pero seguramente nadie desea inmovilizarse en una eterna juventud, porque ello equivaldría a morir joven.

16 Bassenge, ed., *Aesthetik*, pág. 510; trad. al francés por Jankélévitch, t. II, pág. 263.
17 *Die Vernunft*, pág. 12.
18 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, págs. 295-96; trad. al francés por Gibelin, pág. 203.
19 Véase Marx: «Un hombre no puede retornar a la infancia, so pena de caer en la puerilidad. Pero, ¿no se complace en la ingenuidad del niño y,

La historia original

Como toda obra de arte, la historia original nos propone únicamente el «recuerdo velado»[20] de lo que fue realmente el espíritu de un pueblo.

La responsabilidad de este enmascaramiento no incumbe exclusivamente a la belleza. Sin duda, ella es «el velo (*Schleier*) que recubre la verdad, más que la representación de esta».[21] Pero cuando se arranca el velo de belleza, no aparece, pese a todo, la verdad completamente desnuda. Exhibe su vestimenta interior de temporalidad.

La historia original nos aporta una representación inmediata, y por lo tanto ilusoria: la obra de un espíritu limitado que ni siquiera ve sus anteojeras.

Las generaciones siguientes se irritarán contra ella. Hijas de un espíritu distinto, reflexionarán acerca de esta ingenua inmediatez, la juzgarán desde fuera y conservarán los datos positivos sin mantener el sentido original. Extraerán para el presente la enseñanza de los errores cuya víctima, según ellas, fue el pasado.

Mucho más tarde, el filósofo, que niega esta reflexión como esta había negado la inmediatez, reinteriorizará la historia original. Director de orquesta de una sinfonía universal, unirá los movimientos sucesivos y dejará ejecutar a cada espíritu del pueblo su propia partitura.

Hay como una ley hegeliana de los tres estados de la historia escrita, pero que a lo sumo tiene un lejano parecido con la de Auguste Comte. En ella la sucesión de los géneros corresponde a los diferentes modos de la *Erinnerung*.

De acuerdo con este esquema, la historia original consistiría en una representación (*Vorstellung*) del pasado, cuya fe ingenua nos transmitiría.

La historia reflexiva coincidiría fácilmente, en ciertos aspectos, con el estado metafísico comteano. No es mayor la simpatía de Hegel por aquella que la de Auguste Comte por este.

Con respecto a la historia filosófica, ciertamente no podemos calificarla de positiva. Sin embargo, si no hay aquí semejanza entre las palabras, de todos modos perdura cierta analogía de la inspiración, y aun existe cierta afinidad entre la recuperación filosófica

habiendo alcanzado un nivel superior, no debe aspirar él mismo a reproducir su verdad? En la naturaleza infantil, ¿cada época no ve revivir su propio carácter en su verdad natural? ¿Por qué la infancia histórica de la humanidad, en la etapa en que alcanzó su más bello florecimiento, por qué este estado de desarrollo concluido para siempre, no habría de ejercer un eterno encanto?» («Introducción a la crítica de la economía política», en *Contribution à la critique de l'économie politique*, ☘ París, 1957, pág. 175).

20 *Phénoménologie*, t. II, pág. 261.

21 *Realphilosophie*, II, en Lasson, ed., *Werke*, t. XX, pág. 265.

del pasado, al modo de Hegel, y la síntesis subjetiva de Auguste Comte.
La historia filosófica depura el recuerdo, lo transfigura, y lo eleva a un nivel superior de comprensión. Afirmación, negación, negación de la negación. En esta construcción, ¿no hay una rigidez temible? ¡No! Pues no debemos olvidar que aquí se trata de un ritmo más que de un andamiaje. Este vals en tres tiempos prosigue indefinidamente, y, si el compás es el mismo, el tema varía sin cesar. Además, los bailarines tratan de seguir la cadencia, pero no todos son virtuosos, y los músicos, en actitud comprensiva, amortiguan o aceleran el movimiento a fin de que todos puedan seguirlo.
Hegel borda sobre un cañamazo tenso el cuadro jerárquico de los diferentes tipos de historia. De todos modos, después de haber afirmado sólidamente el marco de la doctrina, Hegel incorpora modificaciones de detalle que a veces lo destruyen.
La dificultad consiste aquí en que, a causa de todo tipo de notaciones incidentales, el lector acaba preguntándose dónde está, en definitiva, para Hegel, la historia original. ¿En la teoría de la *Erinnerung*-recuerdo, como lo exige el principio, o en la de la *Erinnerug*-interiorización, lo que implicaría ceder a las solicitaciones del sentimiento?
Los griegos lo inducen a vacilar.
¡Lee con tanto fervor las obras de Heródoto, Tucídides, Jenofonte y Polibio! Le parecería cruel negarles cualidades que, en rigor, corresponden más bien a la historia filosófica.
En principio, la historia original solo debería aportarnos la *Vorstellung* del pasado, la *Erinnerung*-recuerdo. Si aportase otros resultados, si suscitara la interiorización, ¿en qué consistiría entonces la tarea de la historia filosófica? Al hombre moderno le bastaría leer, siguiendo el orden cronológico, todas las historias originales disponibles. La historia filosófica no edificaría el Panteón único, donde sobreviven los sucesivos espíritus de los pueblos, pues estos conservarían toda su vitalidad, sin mayores dificultades, en las historias originales.
Así parece admitirlo Hegel cuando declara que el lector que no quiera convertirse en historiador erudito puede «atenerse a las historias originales», pues en ellas hallará la historia viviente y fresca de las naciones desaparecidas.
¿No puede afirmarse que Hegel franquea así fraudulentamente los límites impuestos por sus propias definiciones? ¿Cómo podría el lector actual, imbuido de espíritu moderno, comprender y amar el espíritu del pueblo griego, si ante todo no hubiese logrado elevarse a la conciencia filosófica? ¿De qué modo lograría sentir la ingenuidad de los escritores originales, y complacerse en ella, si ante todo no se hubiese cultivado?
Ahora bien, el acceso a la conciencia filosófica y la pérdida de la

ingenuidad suponen la elaboración de una historia filosófica, condicionada a su vez por la existencia de las diferentes historias reflexivas.
El lector que es capaz de aprehender la obra de Tucídides como algo distinto de una representación muerta o un recuerdo indiferente, es el que llega a ella después de haber adquirido una formación histórica y filosófica.
Por otra parte, Hegel no olvida señalar algunas insuficiencias de la historia original, e insiste, por ejemplo, en la limitación de su alcance.[22]
Por lo contrario, y el hecho sorprende, en la Introducción se detiene mucho menos en su defecto esencial: la limitación del punto de vista del historiador original. Aunque parezca extraño, retiene sobre todo lo que puede ser grato en esta estrechez: su inmediatez, su espontaneidad, su frescura y su ingenuidad. Apenas se detiene en los aspectos negativos: se limita a una visión de las cosas, los acontecimientos y los hombres, que no responde a las exigencias más elevadas del espíritu filosófico.
Pero quizá Hegel cree que la exposición de la historia filosófica destacará más tarde, por contraste, lo fragmentario —y en cierto sentido lo pueril— de la historia original.
Los historiadores originales

trabajan de acuerdo con representaciones sensibles (*Anschauungen*), que ellos vivieron, a las cuales asistieron; componen sus cuadros (*Gemälde*) con rasgos dispersos, no reflexivos, para ofrecerlos a la representación (*Vorstellung*) de la posteridad, de un modo tanto más preciso cuanto que los han tenido ante sí en la intuición sensible (*Anschauung*) o en un relato concreto (*anschauliche Erzählung*).[23]

Ahora bien, es indudable que todo esto no carece de encanto —lo mismo que las restantes obras de arte, que también seducen al espectador con una imagen sensible y concreta—. Sin embargo, como sabemos, Hegel considera subordinado este criterio de la representación:

Las manifestaciones sensibles de la verdad no se ajustan al espíritu como tal.[24]

La historia filosófica tiene el mérito de situarse en el punto de vista del espíritu y no en el de la representación. Con respecto a las historias originales, ciertamente se asemejan a bellos frutos,

22 *Die Vernunft*, págs. 5-6.
23 *Ibid.*, pág. 6.
24 Bassenge, ed., *Aesthetik*, pág. 141; trad. al francés por Jankélévitch, t. I, pág. 138.

pero *separados del árbol de la vida*. Se reaniman —sin que ello implique recuperar la vida original— solo cuando se las lee con criterio filosófico.
Por consiguiente, se saborean realmente las historias originales solo después de haber recorrido el camino de la historia filosófica. ¿Cómo podría gustarse el encanto de la infancia sin haber alcanzado la condición de adulto?[25]
Para explorar el espíritu de los acontecimientos del pasado no debemos contentarnos con leer la descripción de las impresiones inmediatas que experimentaban los contemporáneos, y tampoco demorarnos en una actitud reflexiva —es decir, «afirmar la estructura interminable de los elementos de la historia, etc., no para penetrar su vida, sino solo para representárselos en sí mismos»[26]— sino que, por el contrario, conviene interiorizar las representaciones del pasado: *sich in sie hineinleben*.
No tomaremos al pie de la letra la afirmación episódica de Hegel según la cual «quien quiera gozar de la historia puede atenerse a los historiadores originales».[27] Pues este gozador rebajaría la historia al nivel de una simple diversión, y su goce sería el de la curiosidad frívola, engañada fácilmente por la apariencia de los acontecimientos y adherida a la superficie de las cosas.

Hegel historiador

Hegel pretende enseñar una historia general, filosófica y mundial (*allgemeine philosophische Weltgeschichte*).
Insistamos en este punto importante, pues se lo ha descuidado de un modo extraño: en verdad, se trata de una *historia*.
En sus *Lecciones*, Hegel expone una historia filosófica y no una filosofía de la historia.
Es verdad que a veces revela cierta inconstancia en lo que se refiere al nombre. Pero esto no modifica su apreciación de la cosa.
Así, en 1830, comienza su curso con esta afirmación perentoria:

> Señores, el objeto de estas lecciones es la filosofía de la historia mundial.[28]

¿Cabe afirmar que sus intenciones variaron bruscamente? Todavía en 1828, en la anterior repetición del curso, proclamaba, como en 1822:

25 Todo esto supone evidentemente que la historia filosófica no puede surgir en cualquier momento, sino solo cuando la historia original y la historia reflexiva han cumplido su tarea. Ella misma es un *resultado*.
26 *Phénoménologie*, t. II, pág. 261.
27 *Die Vernunft*, pág. 8.
28 *Ibid.*, pág. 25.

Señores, el objeto de estas lecciones es la historia mundial filosófica.[29]

En realidad, emplea de manera indistinta y bastante arbitraria las dos expresiones. Se han conservado los cuadernos de notas de dos oyentes que, en 1822-1823, asistieron juntos al curso. Uno de ellos, Von Griesheim, titula las lecciones *Filosofía de la historia mundial general*;[30] el otro, Von Kehler, prefirió titularlas *Historia mundial filosófica...*[31]
Ahora bien, el objeto del curso no varió entre 1822 y 1830, y la denominación de 1822 es la más conveniente. Se trata, por cierto, de una historia filosófica, y Hegel la incluye entre los «diversos modos de escribir la historia» (*Arten der Geschichtsschreibung*).[32]
El esbozo de una filosofía de la historia se refugia casi totalmente en la Introducción. En rigor, Hegel debió haber reservado para ella el nombre de filosofía de la historia.
Hoffmeister acentuó este exclusivismo cuando publicó la Introducción con un título especial: *La Razón en la historia*. La expone entonces como una obra autónoma, que para ser comprendida no exige la lectura de las *Lecciones*. Pero este procedimiento delata las verdaderas intenciones de Hegel.
Pues en la Introducción Hegel tiene buen cuidado de advertirnos que quiere realizar tarea de historiador. Las ediciones de Gans, de Karl Hegel y de Glockner son más fieles al autor cuando no separan la Introducción de las *Lecciones*.
De todos modos, esta Introducción conserva su importancia. Compartimos la opinión de Breysig, que declara que «ella y solo ella expresa la auténtica doctrina de la historia».[33]
La Introducción no recapitula simplemente las *Lecciones*, como cree Kayser[34] y como a veces parece sugerirlo Hegel.[35] Más bien trata de legitimar esta sorprendente tarea: la elaboración de una historia filosófica.
La actividad filosófica se limita a incorporar una diferencia espe-

29 *Ibid.*, pág. 3.
30 *Ibid.*, pág. 274.
31 *Ibid.*, pág. 275.
32 *Ibid.*, pág. 1. Sin embargo, el *programa* de su curso ostenta esta indicación: *Filosofía de la historia mundial* (véase Kuno Fischer, *Hegel*, t. I, págs. 145-47). Recordemos que d'Alembert había publicado *Réflexion sur l'histoire et sur les différents manières de l'écrire* (*Œuvres*, París, 1821, t. III).
33 Breysig, *El devenir histórico*, II, Stuttgart, 1926, pág. 174 (en alemán). No podemos coincidir con este autor cuando agrega que la doctrina hegeliana se refiere a la historia como «una mecánica liberada de las secuencias temporales».
34 U. Kayser, *Das Problem der Zeitin der Geschichts philosophie Hegels*, Berlín, 1920, págs. 9-10.
35 *Die Vernunft*, pág. 30.

cífica, no destruye el marco del género histórico. E incluso cabe afirmar que su deseo es favorecer a la historia más auténticamente histórica, al margen de lo que piensen los historiadores corrientes.
No podemos aceptar sin reservas la afirmación de Callot, de acuerdo con la cual «lo que Hegel denomina *historia filosófica* es exactamente su filosofía de la historia».[36]
Pues Hegel sostiene claramente que su historia filosófica posee mayor «historicidad» que los restantes géneros:

Nuestra tarea debe consistir en recorrer la propia historia mundial general; de ella no pretendemos extraer reflexiones generales acerca de ella misma, ni comentar dichas reflexiones como ejemplos extraídos de su contenido; por lo contrario, deseamos ocuparnos del contenido de la propia historia mundial.[37]

En el prefacio que escribió para la primera edición de las *Lecciones*, Gans pasa revista a los principales predecesores de Hegel. Al lado de Montesquieu, de Voltaire y de otros autores, que a su juicio no representan realmente a la filosofía de la historia, cita a Vico, Herder y Schlegel. Y critica a estos tres autores para destacar mejor la superioridad de Hegel: el primero es demasiado antiguo; el segundo, muy lírico, y el último, excesivamente católico.[38]
Pero de ese modo omite la diferencia esencial. Ocurre no solo que Hegel se desempeña mejor que ellos cuando aborda la filosofía de la historia, en su Introducción, sino que además, y sobre todo, que en sus *Lecciones* persigue un fin muy distinto del que interesó a esos autores.
Invade deliberadamente el dominio de sus colegas los historiadores. No se compara con Vico, Herder o Condorcet. Se mide con los más auténticos y más célebres historiadores.
No analiza por sí mismas las grandes categorías históricas: el acontecimiento, la ley, el azar, la objetividad, etc. Pero en las *Lecciones* respeta el orden cronológico de los acontecimientos, partiendo de los más antiguos para alcanzar los más recientes, no recorriendo los grados de una deducción sino pasando por las etapas de una sucesión. Se envanece de que «pasa revista a los pueblos del mundo».[39] Y estos desfilan ante el filósofo en un orden que él no eligió, y que está impuesto por el pasado.
En cuanto a la Introducción, suministra en cierto modo una forma de utilización de las *Lecciones*. No contiene formalmente una filosofía *de* la historia, cuyo principio Hegel desaprueba en el fondo,

36 *Ambigüités et antinomies de l'histoire et de sa philosophie*, pág. 128.
37 *Die Vernunft*, pág. 3.
38 *Philosophie der Geschichte*, ed. año 1837, prólogo de E. Gans, págs. X-XIII.
39 *Briefe*, t. II, pág. 367.

sino solo preceptos aplicables a la materia histórica concreta de esta totalidad que es la filosofía hegeliana.
¿Por qué Hegel había de experimentar la necesidad de elaborar una filosofía de la historia propiamente dicha? ¿Qué agregaría esta a lo que ya está incluido en la *Fenomenología* y la *Lógica*? Toda la filosofía de Hegel es una filosofía del devenir histórico. ¿Cómo podemos creer que la «filosofía de la historia de Hegel pierde, en lugar de ganar, por su vínculo con la dialéctica y la filosofía general de este pensador?».[40]
La Introducción, relativamente breve, es suficiente para consolidar el vínculo de la exposición histórica con el resto de la doctrina, y se dirige sobre todo a los oyentes que desconocen las restantes obras de Hegel.
Las alusiones que hallamos en la Introducción solo nos permiten referirnos a la filosofía de Hegel, e imaginariamente desplegarla detrás de las *Lecciones*, como un telón de fondo. El interés de esta puesta en escena consiste sobre todo en verificar que las *Lecciones* no desentonan: desde los trabajos de juventud, el *modo de pensar* de Hegel ha continuado siendo el mismo.
¿Puede concebirse que el proyecto de *escribir la historia* no lo sedujera?
Ante todo, gustaba de la historia. De esta disciplina había partido, y a menudo había probado sus fuerzas, aunque fragmentariamente, en este dominio. Hacia el final de su vida vuelve al tema para tratarlo con amplitud, para comprenderlo en su totalidad.
Ninguna de las obras de historia que Hegel conoce lo satisface por completo. Ya se ha observado que la Introducción despeja el terreno ¡y con cuánta energía! ¡En verdad, ningún autor se salva! Todos se ven superados, unos porque no pueden salir de la originalidad, otros porque quieren adoptar posturas puramente pragmáticas, y los contemporáneos de Hegel porque se muestran lamentablemente críticos o se encierran en una especialidad excesivamente estrecha.
Las obras de sus predecesores incurren siempre en uno, por lo menos, de los dos grandes defectos. O no pasan de simples «colecciones de hechos», o bien caen en el dogmatismo. Cuando no conciben el conjunto del desarrollo humano como un caos de hechos aislados, desprovisto de sentido profundo, le imponen desde fuera una verdad abstracta, lo encierran en el marco de opiniones preconcebidas.
En nuestra época casi no hay historiador que no intente rescatar el encadenamiento interno de los hechos, la dinámica propia de las realidades sociales y políticas, sin que por ello pretenda, ni mucho menos, que está actuando como filósofo.
Pero en la época de Hegel la redacción de una historia filosófica

40 Flint, *op. cit.*, pág. 269.

aportaba una verificación final a una filosofía fundada en la meditación de la historia y originada en ella, lo cual entrañaba una especie de contraprueba: se trataba de reencontrar, como conclusión de la historia toda, lo que un análisis fragmentario de lo histórico había permitido descubrir inicialmente.
Es verdad que el intento respondía también a preocupaciones subalternas del filósofo: triunfar de sus competidores y adversarios en el dominio mismo de estos, colmar una laguna del sistema.
Así, ¿puede afirmarse que la historia hegeliana merece el epíteto de «filosófica»? ¿No se lisonjea de su carácter íntegramente *histórico?* Se define como filosófica en relación con las tentativas torpes, con los ensayos arcaicos y las etapas previas. Lo filosófico en ella es ante todo el historiador. Unicamente un historiador que ha llegado al espíritu filosófico sabrá desprenderse de las limitaciones subjetivas para adoptar un punto de vista universal. Unicamente él podrá liberarse de las opiniones y llegará a considerar la historia tal como es.
La historia filosófica se asemeja mucho a lo que ahora denominamos historia, sin más calificativos. Sobre todo, los reproches que se le dirigen apuntan, por una parte, a la afirmación de principios que siguen —aunque prefieran no formular— los historiadores actuales, y por otra a ciertas aplicaciones concretas discutibles de estos principios en determinados casos particulares, a ciertas inexactitudes y errores. Pero de esta manera yerran el blanco, sin rozar siquiera lo que a juicio de Hegel constituía el carácter esencialmente *filosófico* de su historia: el proyecto de coincidir en la mayor medida posible, de un modo vivo y presente, con la realidad histórica descriptible.

La mundialidad

Traducimos la palabra *Weltgeschichte* con la expresión *historia mundial*. Dos razones nos mueven a evitar la expresión *historia universal*.
Hegel elabora una historia mundial general (*allgemeine Weltgeschichte*), y utiliza la palabra *allgemein* en una acepción que permitiría traducirla también por *universal*. Se trata de una historia concebida desde un punto de vista universal, es decir, en la totalidad de sus aspectos, por oposición a todas las historias especiales que se refieren a una sola de las diferentes formas de la actividad humana. La historia hegeliana manifiesta su universalidad al examinar el desarrollo humano en su conjunto, en cada una de sus etapas, lo que no significa que por este solo hecho tenga carácter mundial. Traducimos por *general* la palabra *allge-*

mein, que expresa esta orientación universalista. El término *Welt* tiene otro significado.
Un segundo motivo que nos induce a no traducir el término con la palabra *universal* se relaciona con una decisión de Hegel: no ha insistido en la denominación de *Universalhistorie*, adoptada corrientemente en el siglo XVIII para designar una historia que abarca todas las épocas del desarrollo humano. En efecto, una historia de este tipo llega a ser universal sin ser por ello mundial; examina todo el pasado humano, recorre todos los continentes, recopila todos los hechos. Pero la historia hegeliana no se reduce a una sucesión, aunque sea exhaustiva, de las historias nacionales y especiales. Quiere retener entre sus mallas a un *mundo*.
Este mundo es, de un modo peculiar, el mundo humano. La historia hegeliana excluye la consideración del pasado terrestre prehumano, mientras que, entre otras, las *historias mundiales* de Schlözer y de Schröckh, tan apreciadas por el joven Hegel, ¡no se privaban de describir la Creación!
Hegel excluye de la historia mundial aun los períodos primitivos del desarrollo humano, todo lo que hoy denominaríamos la prehistoria. Para Hegel, el mundo histórico comienza con la creación de los Estados políticos estructurados.
Así, el *mundo* hegeliano se encoge como una piel de zapa.
Otras exclusiones lo reducen aún más. Hegel no se decide a investigar todas las regiones del globo terrestre. Se limita a seguir, sobre la superficie de la tierra, el trayecto de los pueblos exploradores.
Su pensamiento se dirige a un mundo esencialmente temporal, un mundo que se prolonga en el tiempo, no en el espacio. Su mundialidad no es geográfica, y su unidad se refiere al orden de los sucesivos más que al de los coexistentes.
La interdependencia fundamental encadena entre sí a los Estados que se sucedieron en el tiempo, no a los que existieron simultáneamente en el espacio. Una nación depende más de sus antepasados que de sus vecinos.
Ciertamente, Hegel no olvida la observación de Polibio:

La historia no tiene, por así decirlo, más que un cuerpo; los asuntos de Italia y de Libia se mezclan con los de Grecia, y todos los acontecimientos concurren a un mismo fin.[41]

Pero le importa sobre todo demostrar que los asuntos de la Grecia antigua conciernen al mundo moderno: las naciones se interpelan no tanto de un continente a otro como a través de los siglos.

41 Raymond Aron establece con otro criterio una fecha de aparición de la historia universal, en el sentido de una universalidad simultánea: «...en nuestra época, las culturas están en contacto cada vez más intenso; por primera vez la historia actual es universal» (*Dix-huit leçons sur les sociétés industrielles*, París, 1962, pág. 92).

En cada época interesa a Hegel una sola nación o un solo grupo de naciones: la nación dominante, el rayo que atraviesa la atmósfera grisácea.
Así, muchas naciones quedan fuera del mundo hegeliano.[42]
Hegel observa directamente el despertar de las naciones europeas. El espectáculo lo incita a ver en la nacionalidad una especie de absoluto, que solo del tiempo recibe un elemento de relatividad.
El ciudadano de esa nación le parece *mundial* en cuanto realiza una tarea que es resultado de toda la historia, y que influirá sobre el futuro del mundo. Pero no lo considera como *mundial* desde el punto de vista del condicionamiento y de las repercusiones actuales de su acción.[43]
Hegel permanece adherido a una concepción *local* de la vida humana, y de ningún modo quiere mostrar que el hombre puede llegar a ser *weltgeschichtlich*. A sus ojos, China o India, países a los cuales, por otra parte, se refiere extensamente, no ejercen influencia decisiva sobre el destino *actual* de Inglaterra, Francia o Prusia. En cada época el destino del mundo se juega en un solo lugar de este mundo.
Ocasión apropiada para que lo repitamos: la historia hegeliana mantiene su mundialidad aun en otro sentido. Quiere ser *mundana*. No visita toda la tierra, pero no la abandona.
Jamás se interrumpe. Si sobreviniese una fisura, como un nuevo diluvio, se interrumpiría la tradición, y el género humano se hundiría en el abismo, sin tener la certeza de un nuevo punto de partida.

42 Véase sobre este punto la *Propädeutik*, en Glockner, ed., *Werke*, t. III, pág. 223; trad. al francés por M. de Gandillac, pág. 220, párr. 202.
43 Por lo contrario, Marx atribuirá en este sentido un carácter *weltgeschichtlich* al proletario de los tiempos modernos (*Die deutsche Ideologie*, en *M.E.G.A.*, t. V, Berlín, 1932, pág. 24).

4. Las lecciones de la historia

En política, el día de ayer es un cadáver. L.-S. Mercier.

Hay muchos modos de amar la historia. ¿Por qué se la escribe? ¿Qué razones mueven a leerla? A veces, el simple goce que se obtiene mediante la representación y la explicación del pasado. Pero algunos amigos de la historia exigen más: quieren extraer de ella una enseñanza aplicable al presente, que sería la base científica de una técnica política. Hegel desaprueba esta actitud. Concibe de modo muy distinto y más profundo la utilidad de la historia.

La libertad del presente

Desde el comienzo de la Introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel protesta, no sin cierto humor, contra el habitual didactismo histórico. Afirma:

Se remite a los soberanos, a los estadistas y sobre todo a los pueblos, a la enseñanza extraída de la experiencia de la historia. Pero lo que la experiencia y la historia enseñan es que ni los pueblos ni los gobiernos aprendieron jamás nada de la historia, ni se ajustaron a las lecciones que habría sido posible extraer de ella. Cada época y cada pueblo tienen circunstancias tan particulares, realizan una situación tan individual, que únicamente en ella y a partir de ella deben adoptar sus decisiones (y precisamente solo el gran carácter sabe hacer aquí lo que corresponde). En la barahúnda de los acontecimientos mundiales, una máxima general de nada sirve, el recuerdo de las situaciones análogas del pasado no basta; pues algo semejante a un pálido recuerdo carece de fuerza en la tempestad del presente, no tiene poder contra la vida y la libertad del presente (...) Ningún caso es absolutamente semejante a otro; la similitud individual nunca es de tal naturaleza que lo mejor en un caso pueda serlo también en otro. Cada pueblo tiene su posición especial, y, en lo que se refiere a los conceptos del derecho, ni siquiera hay necesidad de recurrir a la historia.[1]

1 *Die Vernunft*, pág. 19.

Es indudable que Hegel piensa en una serie de escritores, pedagogos y educadores de príncipes que intentaron ofrecer este tipo de «enseñanza mediante la historia». Desde este punto de vista, ¿Bossuet no es ejemplo y modelo? Precisamente en la época de Hegel, en Alemania, algunos filósofos de la historia como Savigny, Ancillon y Haller tratan de demostrar la validez contemporánea de sus tesis políticas describiendo un pasado en que se las aceptó y aplicó.
Los historiadores especializados alientan intenciones del mismo género. Así, Jean de Müller, a quien Hegel ataca personalmente, proclama sin vacilar:

Persigo el fin exclusivo de hacer más sabias a las Naciones que lean mis trabajos.[2]

En otro pasaje afirma de la historia que es como «un depósito de reglas políticas (*Staatsregeln*), ninguna de las cuales carecerá de aplicación, por lo menos en el Nuevo Mundo, si no en este».[3] Y se expone directamente a la crítica hegeliana cuando escribe: «No recopilo hechos, sino máximas para el manejo de mis propios asuntos y los de carácter público», aunque se diría que él mismo duda de la oportunidad de la publicación de dichas «máximas».[4]
Como se ve, Hegel contradice una opinión bien definida, y adoptada generalmente. Por otra parte, conviene destacar que la afirmación de Jean de Müller acerca de la función didáctica de la historia deriva de su oposición final a la Revolución Francesa. En la misma carta en que combate el método histórico de Rabaut, que se esfuerza por explicar los trastornos políticos necesarios,[5] revela las razones profundas de su hostilidad:

Lo que deploro es la hostilidad de esta revolución a las ciencias morales; a todas las que se utilizaron para sostén de la explicación religiosa, las que ilustraron la antigüedad de las leyes, toda la historia, que dejaría de ser una fuente de lecciones políticas, y todas las artes de la paz... etcétera.[6]

Es evidente que para Jean de Müller la religión, la permanencia de las leyes y la paz van de la mano, y por eso mismo él adhiere a las lecciones del pasado. Por su parte, Hegel rechaza todo este pasado: la religión de antaño, las antiguas leyes, la paz.
Sin embargo, esta ruptura no demuestra una radical originalidad.

2 *Lettres à Bonstetten*, en *Werke*, t. XIII, Tubinga, 1812, pág. 211. En francés en el texto original.
3 *Ibid.*, pág. 264.
4 *Ibid.*, pág. 74.
5 Véase *Hegel secret*, 2ª parte, cap. 2.
6 *Lettres à Bonstetten*, en *Werke*, t. XIV, pág. 397. Carta del mes de agosto de 1791. En francés en el texto original.

Tal vez Hegel había leído un texto de L.-S. Mercier, donde se expresaba una opinión muy semejante a la suya. El autor de la obra *Notions claires sur les gouvernements* escribía ya en 1787:

De ningún modo es posible hallar en la historia la instrucción relativa a los gobiernos modernos, por las siguientes razones:
El número infinito de los acontecimientos ocurridos no concordará absolutamente, o por lo menos lo hará muy rara vez, con la infinita diversidad de los actos humanos. Estos serán siempre mucho más variados que los antiguos ejemplos. Examinemos todos los imperios, los reyes, los ministros, los hombres, y no hallaremos un solo instante que pueda emparejarse con un hecho reciente y superponerse exactamente a él (...) Los acontecimientos pasados son acontecimientos muertos, que ya casi nada pueden decir a la generación actual (...) Por otra parte, parece que la Naturaleza, en la infinita variedad de los caracteres, se complace sobre todo mostrándonos su omnipotencia, y absteniéndose de repeticiones.[7]

Y cuando Hegel, para fundar su rechazo, exclama:

Desde este punto de vista, nada más trivial que la invocación, tantas veces repetida, de los ejemplos griegos y romanos, como ocurre tan a menudo en la época de la Revolución. Nada tan distinto como la naturaleza de estos pueblos y la naturaleza de nuestro tiempo,[8]

en definitiva, no hace más que repetir esta opinión de Mercier:

Es ridículo que los autores modernos hablen de las constituciones antiguas y las propongan como modelos. Cuando la pólvora de cañón, las mecánicas (sic), la brújula, la táctica, las artes, en fin, el cristianismo, han cambiado todo. ¿Qué relación puede existir entre Lacedemonia y París? ¿Qué diría Licurgo transportado a Versalles?
La política es versátil por naturaleza, y debe variar como los Calendarios.[9]

El mérito de Mercier consiste en denunciar la vanidad de los disfraces antiguos dos años antes de la Revolución, antes de que esta experiencia revele su vacuidad al propio Hegel. Como es sabido, en su juventud el filósofo no siempre se mostró insensible a la tentación de reconstruir, en el mundo moderno, la Ciudad antigua. En todo caso, en Berlín lo vemos totalmente curado de esta ilusión:

7 *Notions claires sur les gouvernements*, Amsterdam, 1787, t. I, págs. 11-12.
8 *Die Vernunft*, pág. 19.
9 *Notions claires...*, *op. cit.*, t. I, pág. 48.

Un pálido recuerdo carece de fuerza (...) ¡es impotente contra la vida y la libertad del presente!

Lo inimitable

La posición de Hegel ante este problema, si bien difiere de la que adoptaron la mayoría de sus contemporáneos, no carece de precedentes. Y aun podemos afirmar que se ajusta a modelos, tanto se parecen los textos que hemos citado; y también, porque sabemos que Hegel conocía las obras de Mercier.
No por ello es menos paradójica, y de un modo que en Hegel se manifiesta aún más que en Mercier. Este no ocultaba el origen de su opinión, extraída de un sentido atento de la historia: «Examinemos todos los imperios, los reyes, los ministros...». Pero Hegel se muestra aún más tajante:

Lo que la historia enseña... ¡es que los pueblos y los gobiernos jamás aprendieron nada de la historia!

Por consiguiente, no se trata de un juicio *a priori*. Hegel no pretende justificarlo al margen de toda experiencia histórica. ¡Por lo contrario! Es necesario estudiar la historia para convencerse de que nada nos enseña. En efecto, esta revelación no se manifiesta de un modo espontáneo ni inmediato —y algunos la rechazan—. Solo quien ha examinado atentamente todos los hechos puede comprender que ninguno de ellos es imitable.
Hegel censura los intentos de resucitar lo antiguo, y lo hace con tanta mayor firmeza cuanto que ha podido comprobar personalmente el fracaso de algunos de ellos. Se trata de intentos y fracasos que aparecen a su vez como ejemplos históricos. Las vicisitudes de la Revolución Francesa han convencido a los observadores de que la política viva florece en lo imprevisible. Desde 1789 «la barahúnda de los acontecimientos» ha ofrecido esta lección a Hegel, quien sin embargo no creía que ese tumulto fuese arbitrario ni accidental. Los adversarios de la Revolución la consideran un accidente espantoso, y quieren evitar la renovación de esta catástrofe; por eso procuran mantener con el mayor cuidado la situación política vigente. Pero quienes creen, como Hegel, que la Revolución era necesaria, que consagraba más que suscitaba un cambio profundo de los espíritus y las costumbres, los que adoptan esa posición no deducen de su historia una enseñanza determinada, no creen que en ella pueda aprenderse nada que sea aplicable en idénticas circunstancias. Pues perciben claramente que no existirán circunstancias idénticas.
¿Acaso durante la Revolución misma no se había utilizado la his-

toria? ¿A veces no se habían trazado planes maravillosos inspirándose en sus presuntas lecciones? ¿Cuáles fueron los resultados de esos esfuerzos? Ningún intento de imitación tuvo éxito, y las decisiones eficaces tenían que ver más con la invención política, y a menudo aun con la improvisación, que con la aplicación de máximas probadas. Ciertos acontecimientos inauditos, que los revolucionarios jamás habían previsto, que nunca se hubieran atrevido a imaginar, se sucedieron en Francia con un ritmo hasta entonces desconocido, y que provocaba vértigo aun en los más serenos. ¡Cuántos trastornos, conmociones sorpresivas y escenas dramáticas! Y por encima de esta tempestad algunos no pierden la cabeza, acogen sin temor la más asombrosa novedad, se debaten como pueden en medio de la corriente, y día tras día crean un nuevo futuro. La toma de la Bastilla, el reclutamiento en masa, el Máximo, Thermidor, el 18 Brumario, son acontecimientos o fechas a los cuales, cuando mucho, pueden atribuirse vagos antecedentes. En este período, menos aún que en cualquier otro, los soberanos y los políticos no podían fiarse de un manual o un tratado político. Era necesario hacer lo que jamás se había estudiado. El hombre político, y también el pueblo cuando participa activamente en la vida de la nación, solo pueden apelar a su inteligencia, su comprensión de la situación, su discernimiento y su imaginación. En las nuevas condiciones de existencia es menester innovar. Sobre todo en el curso de las grandes crisis políticas, los hombres se inventan y reinventan de continuo. Tal la enseñanza de la Revolución y, de modo más general, de la vida política.

Pero la experiencia humana, estructurada por la inteligencia que la organiza, exige que la inteligencia analítica vuelva sobre ella. Apenas Hegel ha comprobado la incapacidad didáctica de la historia, y ya procura explicar el asunto: esta ineptitud deriva de su naturaleza misma, del carácter fundamentalmente histórico de los acontecimientos. No es por simple mala suerte que la historia nada enseña; es a causa de su carácter de historicidad.

Como se ve, esta doctrina hegeliana se invierte inevitablemente. La historia no suministra ninguna enseñanza. Pero esta carencia caracteriza a lo histórico. Un acontecimiento pertenece a la historia únicamente en la medida en que no imparte una lección, en que no se incorpora a un «depósito de reglas políticas». Hallamos aquí una de las intuiciones fundamentales de la filosofía de Hegel. El primer motivo esgrimido por Hegel para justificar su opinión es la diversidad de las realidades históricas. En cierto modo, Hegel aplica a las instituciones humanas y a los acontecimientos políticos el principio de los indiscernibles de Leibniz: «No existe en ninguna parte una semejanza perfecta».[10] Pero previamente ha acentuado

10 Leibniz, *De la nature en elle-même*, en L. Prenant, ed., *Œuvres choisies*, París, s. f., pág. 279.

el rigor de esta norma mostrando que la verdadera diversidad es una diversidad *definida*, no una simple multiplicidad, y que por lo tanto implica la *oposición* cualitativa.[11]

Ocurre con los pueblos como con los hombres considerados individualmente, o como con las hojas de los árboles. Ninguno posee exactamente los caracteres de otro. Es indudable que en conjunto admiten una definición. Cada pueblo es un pueblo, del mismo modo que cada guerra y cada monarquía son una guerra y una monarquía, pero los individuos subsumidos por el género difieren entre sí no solo numéricamente. Su diversidad supone una «desigualdad». La lógica los dispersa y los califica. Sin embargo, las exigencias lógicas de la distinción entre los individuos no explican por sí mismas la tendencia hegeliana a acentuar la diversidad de las naciones. ¿No puede afirmarse más bien que una experiencia vivida es el factor que confiere primacía al sentido de la diferencia, la variedad y la oposición?

Desde los primeros escritos, y en esto se ajusta a una moda literaria de su época, Hegel procuró describir los rasgos de carácter, las singularidades del temperamento propias de un pueblo. Los acontecimientos de la época que se extiende de 1789 a 1815 fácilmente podían inducir a creer que en cada país una diferencia de espíritu nacional corresponde a una diferencia de destino. Si Francia exhibía entonces las más espectaculares y más originales peripecias de la vida política, diplomática y militar, los diferentes países europeos reaccionaban cada uno a su modo.

En general, nos parece que Hegel sobrestima las diferencias y descuida un poco las semejanzas —si bien es necesario abstenerse de simplificar excesivamente su pensamiento en este punto—. A veces describe las variadas formas que un mismo proceso de transformación social asume en diferentes pueblos. Así, enumera los tres modos principales de transformación del feudalismo en monarquía, que caracterizan respectivamente la historia de Alemania y de Italia, la de Francia y la de Inglaterra. Observa, además, que muchas transformaciones de este género se realizaron en una forma que combina los rasgos de los tres procesos típicos.[12]

Por consiguiente, reconoce que un mismo movimiento histórico puede expresarse en muchos y diferentes pueblos. Pero a pesar de ello adhiere a dos ideas, en el fondo justas. La primera es que cada pueblo realiza esta operación *a su modo*, de acuerdo con sus propias disposiciones y su carácter nacional: por lo tanto, el proceso fundamental adopta en cada país una coloración particular. La segunda afirma que todos los pueblos no evolucionan simultáneamente, no avanzan con el mismo paso. En cada etapa del desa-

11 *Wissenschaft der Logik*, ⁂ en Glockner, ed., *Werke*, t. IV, págs. 517-25; trad. al francés por Jankélévitch, t. II, págs. 40-47.
12 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 506; trad. al francés por Gibelin, pág. 364.

rrollo histórico, un pueblo precede a los demás. A causa de su avance, y también de sus particularidades nacionales, franquea esta etapa de un modo típico, conforme al concepto. Luego, otros pueblos alcanzan a su vez el mismo punto, pero con menos espontaneidad y en un estilo menos puro, en un momento en que el interés político se orienta ya hacia las etapas ulteriores presentidas.[13]

Además, el espectáculo que ofrecen las naciones de su tiempo induce a Hegel a afirmar imprudentemente el carácter desigual de sus *posibilidades de evolución*: algunos pueblos jamás saltan ciertas barreras. China e India permanecen en el «despotismo oriental», otras naciones no van más lejos que el feudalismo, que representa su culminación, su cenit.

Es necesario reconocer que, si se admite esta desigualdad de las posibilidades nacionales de desarrollo, corresponde relacionarla con los rasgos individuales de los pueblos: de modo que las singularidades nacionales representan un papel decisivo en la historia. Es comprensible que, en una perspectiva semejante, Hegel tienda de buena gana a basarse en las desemejanzas.

Los filósofos de las Luces, los *Aufklärer*, habían insistido en la identidad de la naturaleza humana en todos los países y en todas las épocas. Elaboraban teorías políticas válidas, en principio, para las naciones más diversas en todos los tiempos. Pero muy pronto los acontecimientos refutaron esta doctrina, que no tenía en cuenta la desigualdad del desarrollo de las naciones. Durante la Revolución —y después— los observadores se ven inducidos a observar, describir, analizar y luego exagerar las diferencias nacionales.

Una vez consumados los hechos, se reconocía que era imposible hacer recitar a otros pueblos, sin modificarlas, las «lecciones» extraídas esquemáticamente de una experiencia nacional o multinacional particular. Cada pueblo sigue su propio camino.[14]

Lo irreversible

Ocurre no solo que las naciones difieren unas de otras; además, cambian irreversiblemente. Hegel acusa a la individualidad de los pueblos, pero también a la de las épocas, del mismo modo que Mercier incriminaba a «una Naturaleza que se complace en evitar la repetición».

13 Véase Glockner, ed., *Philosophie der Rechts*, ⁂ párr. 347 y nota, t. VII, págs. 449-50; trad. al francés por Kaan, pág. 258.

14 En estas condiciones, es comprensible que en 1915 Lenin haya vuelto a copiar el texto de Hegel que comentamos aquí para meditarlo mejor, y sin duda para aplicar las correspondientes conclusiones al mundo contemporáneo (véanse los *Cahiers philosophiques*, ⁂ París, 1955, pág. 255).

En efecto, ¿cómo lo que cambia constantemente podría copiar lo que ya se hizo? ¿De qué modo la máxima extraída de un acto logrado podría valer para un acto ulterior? A semejanza de Mercier, Hegel cree que la vida social y política no puede conservar el mismo carácter después de la invención de la pólvora y de la imprenta,[15] después de la aparición del cristianismo y la Reforma.[16] ¿En qué condiciones sería posible elaborar un buen formulario, una tabla de los problemas acompañados de sus soluciones, un diccionario de bolsillo de las situaciones políticas? Sería necesario que el objeto de la historia fuese semejante al de las ciencias de la naturaleza. Estas últimas se interesan en los fenómenos estables, que conservan perdurablemente sus propiedades, o cuya variación a lo sumo es aparente, porque obedece a leyes mecánicas. La tierra avanza siempre y su camino cambia: pero estas variaciones sobrevienen con intervalos regulares, y el sistema que ellas forman exhibe una gran constancia:

Así, el planeta abandona este lugar, y luego otro, pero su órbita íntegra es la misma.[17]

En la historia humana jamás se repiten las mismas condiciones, y siempre fracasa la aplicación a situaciones nuevas de los preceptos basados en el examen de las situaciones antiguas. Las leyes históricas no determinan inmediata y automáticamente las formas de conducta correspondientes, porque la historia jamás repite el mismo camino. Es el camino que se camina él mismo, y lleva consigo su encaminamiento.
Es obra del espíritu, y por lo tanto se enriquece con todo lo que realizó una vez. Pero al enriquecerse se transfigura. El espíritu se metamorfosea en cada uno de sus actos. Modificado por su misma actividad, jamás volverá a actuar del mismo modo.
Según lo concibe Hegel, el sujeto de la historia podría pronunciar las palabras que Bergson atribuye al sujeto individual:

Al avanzar por el camino del tiempo, mi estado de alma absorbe constantemente la duración que recoge; ¡por así decirlo, construye una bola de nieve consigo mismo![18]

Para que una bola de nieve repita las mismas adquisiciones, sería necesario que de un modo accidental hubiese perdido anteriormente

15 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, págs. 508 y 517; trad. al francés por Gibelin, págs. 365-66 y 371.
16 *Ibid.*, parte III, 3ª sec., cap. 2, y parte IV, 3ª sec., cap. 2.
17 *Die Vernunft*, pág. 153.
18 *L'Evolution créatrice*, t. I. Por supuesto, en Hegel la evolución cualitativa irreversible jamás permite prescindir de la exterioridad y la oposición, que la condicionan y cuya experiencia la enriquece (véanse, p. ej., las págs. 292-93 de esta obra).

una parte de sí misma. Lo mismo vale para el espíritu universal. Si retornase a una etapa ya superada de su itinerario para repetir el mismo trayecto, ello supondría que inicialmente perdió el recuerdo. Solo el tiempo perdido puede volver a ser un presente vivido.
Pero el tiempo recogido impide los retornos. El espíritu universal no pierde su tiempo, lo lleva consigo, y goza de esta memoria integral que, en otra perspectiva, Bergson identificaba con la conciencia personal.
Todo esto contribuiría a aclarar aún más, si fuese necesario, la concepción hegeliana de la superación, de la *Aufhebung*.
La vida divide y luego reúne los contradictorios. ¿Cómo debemos interpretar esta supresión de los opuestos, que implica su conservación al mismo tiempo que la perseverancia de la negatividad en la unidad recuperada? Según Hegel la enseña, la historia nos lo confirma: la síntesis, la superación, son formas creadoras, y se diversifican de acuerdo con la calidad de los objetos.
Puede concebirse las síntesis del oxígeno y del hidrógeno, cuando engendra agua, como una superación. El resultado difiere cualitativamente de los dos elementos constitutivos. Sin embargo, en las condiciones del universo físico actual, esta síntesis puede reanudarse indefinida y fastidiosamente, y en adelante sus consecuencias son previsibles. Constituye una de las modalidades más pobres de la superación cualitativa.
Por lo contrario, la *Aufhebung* histórica manifiesta una infinita variedad y una complejidad considerable: es el movimiento mismo de la vida.
Como todas las restantes *Aufhebungen*, demuestra su riqueza en la contradictoriedad de sus momentos mantenidos, y en su absorción de la negatividad. Hegel ha descripto estos caracteres en diferentes observaciones esquemáticas.[19]
Pero sería erróneo creer que, en el marco de este esquema, todas las superaciones pertenecen a un único y mismo tipo.[20]
La *Aufhebung* histórica es característica: cuando sobreviene, es única e irreversible. Las *Aufhebungen* físicas, o aun biológicas, no ofrecen más que una imagen degradada e incompleta de ella.
En efecto, cada una de sus manifestaciones es original, no solo con respecto a los contradictorios que la suscitan, sino también en relación con todas las muestras anteriores o ulteriores. El acontecimiento histórico conserva siempre un elemento imprevisible.
Sin embargo, cada acontecimiento pasado sirve retrospectivamente de base al análisis. Es legítimo investigar sus causas; a veces se las descubre, y se progresa en su determinación.

19 Véase, p. ej., *Wissenschaft der Logik*, en Glockner, ed., *Werke*, t. IV, págs. 120-21; trad. al francés por Jankélévitch, t. I, págs. 101-03.
20 Además, no olvidemos que, para Hegel, todas las contradicciones no culminan fatalmente, al desarrollarse, en una superación. Hay controversias y batallas estériles.

La *Aufhebung* es al mismo tiempo creadora y explicable, simultáneamente sintética y analítica. Obtiene una síntesis del análisis y la síntesis.
Por consiguiente, lo que a juicio de Bergson era una ilusión retrospectiva constituye para Hegel la verdad misma: cuando nos volvemos hacia el pasado percibimos, o suponemos siempre, una organización racional de los acontecimientos, que conduce hasta nosotros, y la representación que nos damos de ella varía al mismo tiempo que nuestra propia situación histórica. Sin embargo, nuestro presente conserva su libertad.
Esta síntesis de la libertad y la necesidad es precisamente resultado de la racionalidad del pasado, de su racionalidad dinámica y activa, creadora e irreversible, dialéctica.
Solo podemos plagiar las hilachas insignificantes, las secuencias desarticuladas del pasado. En cambio, lo que logramos comprender, por lo mismo que se realizó racionalmente, nos resulta irrepetible. Nuestra obra lo supera. No actuamos de acuerdo con nuestros conocimientos sino según nuestra naturaleza histórica actual, y en condiciones que nos son dadas.
Por consiguiente, lo superior y lo ulterior son siempre la fuente de explicación de lo inferior y lo anterior, porque provienen de ellos sin reducirse a ellos. La encina es muy distinta de la bellota, y sin embargo permite explicar la estructura de esta.[21] La ciencia, «corona del mundo», explica a este mundo.
Tal vez Hegel había leído esas líneas en que d'Alembert desea que en adelante se enseñe historia «*al revés*, comenzando por los tiempos más cercanos y concluyendo en los más antiguos».[22]
¡En todo caso, se trata de un anhelo realizado! Precisamente porque los acontecimientos se desarrollaron en cierto orden, podemos contemplarlos solo a partir del presente, adonde ellos nos elevaron y cuya explicación buscamos en ellos mismos. Cronos nos lleva. Pero el presente rinde homenaje al pasado al mismo tiempo que lo ilumina, comprendiendo retrospectivamente lo que en principio no era sino una progresión ciega.
Vivimos hacia adelante y comprendemos *al revés*, sea cual fuere el modo en que expongamos lo que entendimos.[23]
La libertad de nuestro presente no se hunde en la indiferencia, los fantasmas de una decisión radical no la afligen. La humanidad afirma colectivamente su libertad al mismo tiempo que plasma su

21 Marx observará que «ciertos signos simples, al desarrollarse, han cobrado todo su significado», que «la economía burguesa nos ofrece la clave de la economía antigua» (*Critique de l'économie politique*, ⁂ París, 1957, pág. 169).
22 *Œuvres*, París, 1821, t. II, pág. 8.
23 Los historiadores pragmáticos franceses satisfacen a Hegel, porque juzgan en la siguiente perspectiva: «¡Que el pasado sea tal!» (*so sei es gewesen!*). *Die Vernunft*, pág. 17, nota *o*.

configuración actual, sin precedentes y para siempre: siendo absolutamente ella misma.

En la historia, toda regresión excepcional conserva un carácter fragmentario y provisional. Diríamos que es resultado de una laguna mental. Por consiguiente, la historia no ofrece lecciones ni cuando repite ni cuando continúa; la repetición proviene de un olvido y la progresión nace de una creación. Ni en un caso ni en el otro queda lugar para una verdadera repetición, para una reiniciación consciente que se basaría en el conocimiento del pasado. ¡Pero tanto mejor! ¡Si el pasado rehúsa opinar sobre el presente, también debe imputarse cierta culpa a los historiadores que le otorgan la palabra! La irreversibilidad de la historia es resultado de diferentes causas, y entre ellas de la obra de los historiadores. Sus libros son como la memoria del género humano, gracias a la cual este se inventa sin cesar.

Nada tienen que decir a un pueblo que nada hace, pero un pueblo nada hace si ellos no le dicen lo que hizo.[24] Llenan el saco de recuerdos que el espíritu humano lleva consigo en su inmenso viaje. Sin equipaje, el gran viajero no podría partir.

Quien carece de pasado no puede esperar un futuro. Lo que la historia evoca no es una repetición sino una continuación. El relato de la historia (*Historia: Geschichte*, en este sentido) y la continuación de la actividad histórica de los hombres (*Res gestae: Geschehen*) se condicionan mutuamente.

Sería difícil imaginar una doctrina más fundamentalmente hostil a cualquier idea de *restauración*, política o de otro carácter. Es imposible considerar a Hegel el *filósofo de la Restauración*.

Cambian los tiempos, y con ellos las costumbres y las instituciones: ¡tal era su pensamiento!

¡Basta de sermones edificantes! ¡Pero basta también de catecismos políticos! El estudio de la historia no nos permite construir una dogmática de la vida social. ¡Nada más peligroso que el dogmatismo político, que pretende imponer a una realidad viviente y nueva fórmulas establecidas, determinaciones esclerosadas, formas rígidas heredadas del pasado! El joven Hegel había soñado con una religión sin dogmas, y si el filósofo envejecido parece adherir a una religión, lo hace por lo menos con la condición de que sus dogmas sean equívocos, polivalentes y caleidoscópicos. Tampoco en política acepta una doctrina fija. El hombre político no es un buen alumno, sino un inventor astuto, un ingeniero de la vida social.

24 Véase *Die Vernunft*, págs. 164-65. Hegel no determina el género de historia (original, reflexiva o filosófica) que exige la auténtica existencia de un pueblo.

La cultura política

Pero no por ello Hegel abandona la política a la intuición adivinadora de los grandes hombres. Se esfuerza por rechazar una concepción de este carácter. En ese caso, el hombre político que rechaza el magisterio del pasado, ¿cómo se orientará en las situaciones complejas y diversas?
No aplica presuntas recetas, sino que, por lo contrario, decide en función de los datos del presente. *Analiza* la situación política con *inteligencia.* Así:

César poseía la representación más justa de lo que significaba la república romana. Veía sobre todo que las leyes de la *auctoritas* y la *dignitas* que habían debido prevalecer estaban sofocadas, y que convenía acabar con ellas, en cuanto eran las leyes de lo arbitrario particular. Pudo realizar su objetivo porque su propósito era justo. Si hubiese seguido a Cicerón, nada habría ocurrido. César sabía que la república era una mentira; que Cicerón discurría en el vacío; que era necesario reemplazar esta forma vacía por otra, y que la forma que él introducía era la necesaria.[25]

Ni el sentimiento profundo de las exigencias morales, ni la asimilación de la herencia cultural permiten por sí solos el florecimiento del gran espíritu político. El conocimiento del pasado no sirve al estadista sino cuando lo ayuda a oír el llamado de su tiempo. Gracias a él, César, Alejandro, Richelieu, Napoleón, comprendían mejor a su época: de todos modos, era necesario que percibieran directamente su voz.
El verdadero maestro es el sujeto de la historia mundial, el espíritu del mundo, con sus exigencias actuales. La tarea del hombre político consiste en entreverlas, gracias a un examen perspicaz de las circunstancias, a una toma de conciencia de la inquietud que perturba al mundo, y a la espera impaciente que lo estremece.
El gran hombre coincide con la voluntad general en estado naciente. Acecha lo que se dispone a surgir en el presente, para ayudarlo a emerger. Por lo tanto, se aparta de lo que está próximo a morir, para orientar todo el progreso dejándose llevar por él. Imaginará sus configuraciones y precipitará su movimiento. Descubrirá lo que el espíritu universal inventa y responderá antes que nadie a los jóvenes deseos del mundo: se convertirá en instrumento y cómplice de la historia, la única y auténtica creadora de lo nuevo imprevisible.
Por lo tanto, para él toda la dificultad consiste en cobrar conciencia de los problemas que propone el movimiento de la historia cuando ha llegado al borde del futuro.

25 *Die Vernunft*, págs. 104-05.

Esta conciencia aguda de una situación actual, esta aprehensión profunda del espíritu de la época y sus reivindicaciones, no nacen espontáneamente. Son el resultado de una cultura del espíritu, a la cual contribuye esencialmente el estudio de la historia. Para comprender a una época y una nación, más vale saber cómo llegaron a ser que lo que son. Para ser absolutamente uno mismo, uno no debe separarse de su ser-devenido.

¡El espíritu cultivado no es el que conoce las experiencias realizadas por otros hombres en el pasado y alienta la insensata pretensión de reeditarlas en un presente muy distinto! El espíritu cultivado es aquel que, en posesión de las experiencias pasadas, revive para sí mismo —condensadamente— sus momentos más indispensables, su movimiento, su esfuerzo y su destino. Repite, pero idealmente, lo que otros cumplieron realmente. Interpreta las condiciones de vida y de creación que los caracterizaron. Revisa y «repasa» todos los capítulos publicados.

Pero los «repasa» para escribir otros. No adquiere hábitos, y se limita a revivir recuerdos; y los rememora activamente sólo para evitar mejor la repetición.

La experiencia que la historia nos inculca es una apertura sobre el futuro basada en la adquisición de un pasado, una sabiduría. La historia no es didáctica, sino formadora.

Ofrece al espíritu la conciencia de su ser, y esta ofrenda es lo que la historia posee como capacidad formadora, «algo distinto» de las reflexiones que se pueden extraer de ella.[26] Nos dice lo que somos, pues «lo que somos, lo somos históricamente».[27]

Hegel edifica la política sobre el pasado íntegro, y ve en ella el atributo del espíritu cultivado. A menudo vuelve sobre esta idea: debe confiarse la dirección del Estado únicamente a los que están preparados para ejercerla. No disocia la *práctica* política de una *teoría* política. Pero no concibe esta teoría como un sistema de dogmas. Le atribuye más bien el sentido de una experiencia adquirida gracias al estudio, al ejercicio y al esfuerzo, la concibe como el resultado de una formación (*Bildung*), que sería imposible si no existiese la historia escrita, la memoria colectiva del género humano.

Entre otras cualidades, el hombre político reúne en sí, ante todo, la inteligencia y la cultura. El estudio y la reflexión hicieron de él lo que es: un espíritu capaz de comprender, decidir e inventar. No es *conocimiento* de la historia, sino *resultado* de la historia; no es el que *sabe historia*, sino que él mismo *es* la historia. Así, en el curso de la acción no piensa exteriormente en ella y no le reclama ejemplos ni preceptos.

26 *Ibid.*, pág. 19.
27 Véase *ibid.*, pág. 261: «...unsere Wirklichkeit (ist) ein Resultat der Geschichte des ganzen Menschengeschlechts».

En él nada hay que sea maquinal, estereotipado o escolar. Se desplaza sin andadores en el campo de su actividad, «a semejanza de una esfera que planea libremente en su éter».[28] Hegel destaca con acentos exaltados esta sublimidad, a propósito de Alejandro Magno, lo cual no le impide recordar todo lo que este político eminente debía a su preceptor excepcional.

El gran político se educa, se forma y se cultiva: cosa muy distinta de aprender lecciones, depositar absoluta confianza en ellas y luego contentarse con su repetición. Continúa la historia de acuerdo con las nuevas normas que ella misma inscribió en el político. Para decirlo mejor, la historia se prolonga en su persona, se desarrolla como un ser autónomo, el espíritu universal, o en todo caso como una realidad social específica.

Por lo tanto, en opinión de Hegel, la historia admite dos usos: tratar de imitarla, o inventar gracias a ella. Esta distinción, sugerida en las tardías *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, aparecía ya en los primeros trabajos de juventud. Desde el período de Tubinga, Hegel admitía la idea de que «la sabiduría no es la ciencia»,[29] y ya promovía la intervención de la experiencia en la elaboración de esta sabiduría.

No veía en ella una simple reflexión del entendimiento sobre los objetos y los acontecimientos, sino que, a sus ojos, representaba una participación más directa en la realidad, una calidez del corazón hacia los hombres. Es menester, decía entonces Hegel, «que uno mismo construya su casa» con el fin de no sentirse extranjero en un mundo de conocimientos mal asimilados y que no se relacionan con una actividad personal, para no sentirse «como Luis XIV en Versalles».[30] En este sentido, citaba las palabras de la Recha de Lessing, cuando esta elogia el modo en que Nathan, su padre adoptivo, le ha transmitido los conocimientos que ella posee ahora:

De la mayoría de ellos aún podría explicar
cómo, dónde, por qué me los enseñó.[31]

La historia nos revela «cómo, dónde, por qué» los hombres llegaron a ser lo que son ahora, cómo el hombre «construyó su propia casa», es decir, cómo se construyó a sí mismo. Además, gracias a este puro recuerdo, conoce perfectamente la casa, que sería insensato reconstruir, puesto que ya existe. A lo sumo, puede proponerse construir sobre ella.

28 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, pág. 354; trad. al francés por Gibelin, pág. 246.
29 Nohl, pág. 15.
30 *Ibid.*, pág. 17.
31 *Nathan le Sage*, t. v, 6.

La historia constituye la experiencia del pasado, una *Er-fahrung*. Es inevitablemente original, como lo es, de acuerdo con Bergson, el recuerdo auténtico, en oposición a la repetición habitual.

El devenir de la razón

A pesar de todo, Hegel no vacila en dar lecciones acerca de la historia. La discontinuidad del desarrollo histórico no excluye su continuidad. Asimismo, en la *Fenomenología*, la diversidad, la originalidad de las experiencias sufridas por la conciencia no impiden que sea *una* conciencia la que, superándolas, se eleve por saltos sucesivos a un nivel cada vez mayor de lucidez y eficacia. Por lo tanto, los espíritus de los pueblos están, a pesar de sus diferencias, vinculados entre sí, participan en un mismo encadenamiento de hechos, constituyen un todo en su conjunto y su sucesión.

En la *Filosofía de la historia*, este vínculo condiciona la existencia misma del objeto estudiado. Si la discontinuidad de los acontecimientos, las civilizaciones y los destinos nacionales fuese radical, ni siquiera podría hablarse de una historia, y menos aún de una historia *mundial*.

Pero Hegel no se desdice: las diferentes historias parciales y rapsódicas dependen todas de una historia general que las incluye. Así, cada espíritu del pueblo realiza su evolución individual, cumple su proyecto fundamental, obtiene finalmente lo que se proponía como ideal en la premisa de sus procesos. Riza el rizo y cierra el círculo de su vida.

Al mismo tiempo, participa en una existencia más elevada, y entra en ella como momento constitutivo. Volvemos a encontrar aquí la imagen del círculo de los círculos. El círculo del espíritu universal incluye a todos estos círculos individuales que simbolizan a los espíritus de los pueblos.

La existencia de esa unidad que engloba a todas las individualidades nacionales no condiciona solo a la historia como conciencia del pasado (*Historia*). Sin ella, los acontecimientos históricos (*res gestae*) no podrían sobrevenir. Cada uno de ellos es obra de un espíritu, que a su vez es él mismo un resultado. Para que se escriba la historia es necesario que sea *una*, pero ello es aún más indispensable para que ante todo se la viva.

Desde luego, es difícil negar que la historia aporta cierta enseñanza. Pese a todo, Hegel no lo desconoce. No utiliza en este sentido la palabra *Lecciones*, que designa un tipo de enseñanza que él reprueba. Pero no por ello es menos preciso en su determinación del aporte de la historia:

El examen de la historia mundial demostrará que en ella las cosas han ocurrido racionalmente, que ella ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, que es la sustancia de la historia; de este espíritu único, cuya naturaleza es siempre una e idéntica, y que despliega en la existencia mundana esta naturaleza única que es la suya.[32]

¡He aquí lo que solo él, sin ningún presupuesto filosófico, podrá deducir del examen de la historia! Admitamos que no se trata de una lección mezquina.
Su riqueza misma y su profundidad impiden que se le dé el nombre de lección. La historia no balbucea lecciones mediocres ni verdades heterogéneas:

La necesidad subjetiva que debemos situar en el origen del estudio de las ciencias es la de una comprensión (*Einsicht*) racional, el deseo de una intelección (*Erkenntnis*) y no solo el deseo de acumular conocimientos.[33]

El estudio de la historia no es válido por los conocimientos de detalle que se obtienen, sino por el saber general que se conquista. Es necesario volver a sumergirse, mediante el pensamiento, en el movimiento interno de la historia, para reaprehenderlo y dejarse llevar por su impulso. Este ejercicio nos revelará lo que la filosofía puede revelarnos también mediante otros métodos: la razón.[34]
Hegel no nos priva de este beneficio. Pero al exponerlo, ¿no corre el riesgo de imitar involuntariamente a los vulgares profesores a quienes desprecia? No. Pues lo que a su juicio es constante en la historia no es la permanencia o la repetición de los acontecimientos o las instituciones, la similitud de las circunstancias y la semejanza de los actos. Percibe más bien el vínculo entre el vínculo y el no-vínculo, la unidad de la diversidad, la continuidad de una discontinuidad.
Por lo tanto, el provecho que extrae de un estudio de la historia en nada se asemeja al que obtienen sus contemporáneos historiadores. Recordemos que ellos se contentan con las «máximas», las «reflexiones» y las exhortaciones morales de un Jean de Müller. La orientación de Hegel se opone a la de estos hombres.
¡Por su parte, describe el pasado con los rasgos de lo que ya no puede ser! La adaptación feliz de una institución antigua a las condiciones locales y temporales que la vieron nacer supone su inadaptación a nuestra época. Hegel ofrece este claro ejemplo de la caducidad de los resultados históricos:

32 *Die Vernunft*, pág. 30.
33 *Ibid.*
34 *Ibid.*

Cuando la justificación histórica confunde la génesis exterior con la génesis conceptual, le ocurre que hace inconscientemente lo contrario de lo que se propone. Cuando la génesis de una institución se muestra perfectamente adecuada y necesaria en sus circunstancias determinadas, cuando de ese modo se ve realizado lo que el punto de vista histórico exige, y si todo esto pretende valer como justificación de la cosa misma, se deduce más bien lo contrario: puesto que tales circunstancias ya no existen, por eso mismo la institución más bien ha perdido su significado y su legitimidad. Así, por ejemplo, cuando se afirma que el mantenimiento de los monasterios es válido por la meritoria labor que cumplen en la roturación de nuevas tierras y la población de los desiertos, y en la conservación del saber gracias a la enseñanza y la copia, y se concibe este mérito como un motivo determinante de su mantenimiento, de ello se deduce más bien que en circunstancias completamente distintas han llegado a ser, por lo menos en esta medida, entes superfluos e inadecuados.[35]

Como se ve, Hegel advierte similitudes en la historia. Pero se trata de cambios similares, la similitud de la modificación en las diferentes etapas históricas. Ya en sus primeros escritos observaba que «el estado (de una sociedad) que condiciona una revolución realizada tarde o temprano, exhibe siempre el mismo carácter general».[36] En el curso de su vida repetirá varias veces la descripción del estado de alma prerrevolucionario, *siempre el mismo* porque anuncia el cambio inminente, *siempre distinto* porque en cada ocasión es diferente el alma que cambia. Así, Hegel define una especie de constante inconstancia de las cosas humanas.
Y como el cambio es siempre el cambio aunque difieran las cosas que cambian, a veces observará entre las diferentes épocas semejanzas más precisas, que autorizan a compararlas. En otro nivel y en otras circunstancias, cada civilización y cada Estado nacen, se desarrollan y mueren como sus predecesores. Los acontecimientos a menudo no exhiben más que rasgos comunes muy generales. Pero en ciertos casos la comparación es válida hasta en el detalle.
Hegel precisa este tipo de similitud a propósito de las figuras de la evolución del mundo germánico:

Podemos comparar a estas épocas con los imperios mundiales anteriores; en efecto, en la medida en que el Imperio germánico es el imperio de la totalidad, vemos en él la clara repetición de las épocas anteriores. Podemos comparar la época de Carlomagno con el Imperio persa (...) Al mundo griego y a su unidad sim-

35 Glockner, ed., *Philosophie der Rechts*, párr. 3, t. VII, págs. 44-45. Véase la trad. al francés de Kaan, pág. 37.
36 Nohl, pág. 385.

plemente ideal corresponde la época de Carlos V (...) La tercera época puede compararse con el mundo romano.[37]

Estas comparaciones no permiten ninguna transposición. La «distribución de las épocas» del mundo germánico «corresponde» a la del mundo antiguo. Pero el contenido político, moral y cultural de la última época antigua no se deja reintroducir en la última época germánica.

En su juventud, a veces Hegel atribuye valor a similitudes aún más generales. Evoca «el destino común de los pueblos» que, en el caso de los judíos, a lo sumo exhibe un matiz particular,[38] muestra que la introducción de la monarquía en un Estado libre reduce siempre a los ciudadanos a la condición de «personas privadas»,[39] etc. Después ofrecerá otras reflexiones del mismo género.

Pero en general no se retracta. En definitiva, sería inútil tratar de descubrir en la historia la fisonomía del porvenir. Tampoco nos ofrece como don nuestro presente. Debemos hacerlo todo con nuestro propio esfuerzo. ¡Nada podemos saquear en el depósito de las antigüedades políticas! Pero al gustar las obras muertas de la historia —a las que puede vincularnos todavía un interés sentimental, contemplativo y desinteresado, pues nos ofrecen el más fecundo cuadro de la actividad humana— nos iniciamos en su espíritu vivo.

La obra política desaparece por completo, sin dejar más rastro que un mero recuerdo. De la Ciudad antigua solo persiste lo que se nos dice sobre ella. La institución se destruye al mismo tiempo que sus moradores; a lo sumo, durante un período muy breve de decadencia conserva una existencia independiente de la actividad espiritual que la creó.

¿Es esto posible? En verdad, ¿solo queda de la vida política pasada lo que queda de un alimento en la carne del animal que lo asimiló? ¿Pierde su figura y su naturaleza cuando se deja devorar por el espíritu, cuando se devora ella misma?

Tranquilicémonos. Queda lo esencial: la conciencia que el espíritu cobra de esta asimilación, la rememoración presente de las destrucciones y las creaciones pasadas, el saber de esta necesidad y de sus modalidades. La historia enseña una filosofía del devenir y de la actividad.

37 Glockner, ed., *Philosophie der Geschichte*, págs. 442-43; trad. al francés por Gibelin, pág. 316.
38 Nohl, pág. 256.
39 *Ibid.*, pág. 258.

Conclusiones

Una interpretación de la vida universal en toda la plenitud de su significado concreto. John Grier Hibben.

Murió a tiempo, *eukairos*, dice Kuno Fischer: desmentido por los acontecimientos, abatido por los críticos, el viejo Hegel muy pronto habría conocido la amargura y el sufrimiento.

Pero ningún momento es bueno para morir. Este eterno curioso gustaba descubrir la novedad, y en la carrera de las invenciones, ¿qué discípulo lo habría aventajado?

No intentemos imaginar cómo sería el filósofo después de 1831, si hubiese continuado viviendo y pensando. El detestaba ese tipo de ensueño, y su obra real nos basta. Lo demuestran los caminos del pensamiento hacia los cuales nos llevan las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*: el profesor de Berlín cumple las promesas de su juventud, y consigue despertar el interés de nuestra época.

Lo cual no significa, por supuesto, que sus últimas expresiones copien simplemente los primeros ensayos. Ha modificado sus antiguos proyectos. Ya no pone sitio a un fragmento de historia para obligarlo a entregar sus verdades ocultas. Tampoco selecciona, para comodidad del análisis, situaciones humanas ejemplares. Ahora alienta la ambición de apoderarse metódicamente de todo el pasado humano.

Esta modificación de la perspectiva determina un reordenamiento del contenido de la historia. Integrado en el conjunto, cada fragmento del desarrollo cobra otro valor, distinto del que manifestaba por separado. Así, el judaísmo, que ocupaba extensos capítulos de los trabajos de juventud, se reduce a algunas páginas en las *Lecciones*, cediendo el sitio a otras civilizaciones a las que hasta entonces Hegel había descuidado incorporar a la historia mundial. Entretanto, la cultura histórica de Hegel se ha ampliado inmensamente, al mismo tiempo que se acentuaba su modestia frente a los hechos. No renuncia a las ideas que ha podido elaborar mediante la especulación. El lector comprueba en cada página de las *Lecciones* los efectos dramáticos de la negatividad, la positividad y la alienación. Pero Hegel describe ahora la intervención concreta de estos conceptos y los utiliza tanto mejor cuanto que se cuida más de estudiarlos por sí mismos y de pronunciar su nombre: sus antiguas adquisiciones ideológicas lo incitan a adoptar un tono más sociológico.

Las *Lecciones* aprovechan, además, una experiencia política más

amplia. El curso del mundo impulsa también a Hegel. Cuando en 1830 se vuelve hacia los episodios históricos que ya había examinado en 1807, la perspectiva ha variado. Lo que la *Fenomenología* contemplaba desde lo alto del Imperio napoleónico, las *Lecciones* lo observan en la trivialidad de la Restauración; pero el filósofo, pegando el oído a la llanura lisa, oye un clamor subterráneo que anuncia las erupciones cercanas.

Recuerda sus propios conceptos, y vuelve a leer las páginas que escribió. Ni sus propias obras quedan al margen de la prodigiosa fermentación espiritual cuya fecundidad él admiraba por doquier: en efecto, se convierten en materia prima de nuevas elaboraciones. Este crecimiento, ¿se realiza a expensas del sistema? ¿Pierde en coherencia lo que el pensamiento hegeliano conquista en amplitud y objetividad?

Explícitamente mantiene sus exigencias. Las *Lecciones* quieren ofrecernos una representación unitaria del pasado, y Hegel les asigna un lugar muy determinado en la estructura de su filosofía.

¡Sin embargo, no había esperado a la vejez para erigir un sistema! Por lo tanto, las *Lecciones*, colmadas de fresca savia, atestiguan que para su autor una filosofía puede extenderse y modificarse sin dejar de ser ella misma. En Jena, Hegel no ha abdicado en favor de su primer sistema, y después intentó libremente ser hegeliano de diversos modos.

Aún hacia el fin de su vida pone en peligro el sistema —las *Lecciones* suscitan en nosotros muchas veces ese sentimiento— para satisfacer las reivindicaciones de la investigación sincera. Desconfía de todas las petrificaciones.

Es indudable que, de todos modos, esta desconfianza no tuvo intensidad suficiente; y a partir de Marx y Engels suele confrontarse con razón, pero a veces de modo excesivamente violento, el sistema hegeliano —o el orden de sus configuraciones sucesivas— con el método dialéctico según lo enseñó el filósofo. Se diría que Hegel no se muestra del todo insensible a esta discordancia, y que a veces consigue atenuarla.

La *Enciclopedia* y la *Filosofía del derecho* adoptan el aire afectado de verdades eternas, a pesar de que en los detalles muchas impertinencias consiguen quebrar este hieratismo envarado.

Por lo contrario, en la *Filosofía de la historia* la doctrina se aparta mucho menos del dinamismo del método y de la inspiración, y por lo tanto las imposiciones dogmáticas se manifestan con menor frecuencia.

No por ello Hegel se abstiene de afirmar. Pero no toda afirmación engendra inmediatamente un dogma. ¿Cómo puede escribirse la historia si no se cree en un desarrollo social independiente del relato que uno mismo elabora? El espíritu no es un hueso, pero siempre necesita un hueso para roer. La crítica es siempre crítica de algo.

Sin embargo, Hegel honra la duda más que los propios escépticos, Le reconoce utilidad no solo en las menudas labores preparatorias: examen de los documentos, evaluación de los testimonios. Le confiere responsabilidades más decisivas en la evolución del mundo y la redacción de su historia.
El historiador, dubitativo por profesión, piensa un pasado que, cuando aún era presente, de ningún modo podía pensarse a sí mismo, sino únicamente vivirse y confesarse ingenuamente. Por lo tanto, rechaza todos los valores respetados por el pasado y pone en tela de juicio todos los significados que el género humano se atribuyó de época en época.
Esta duda participa de la actividad de la vida, que destruye para construir. Hegel rehúsa retirarle el más pequeño fragmento de espontaneidad, pese a que esa vida se ha exacerbado por la conciencia que se cobra de ella. Quiere que esta vitalidad se despliegue totalmente, con absoluta libertad.
Se afana por no herirla jamás, cuando la aprehende intelectualmente, y esta preocupación le inspira procedimientos de suma delicadeza. En las *Lecciones* el método se desprende de la vestidura excesivamente almidonada que lo recubría durante los años de aprendizaje. Se ha flexibilizado y ha realizado maniobras en diferentes terrenos. Ahora es posible movilizarlo en todas las circunstancias, y en la *Ciencia de la lógica* Hegel ha pintado el cuadro de sus hazañas.
Confirma ahora su poder y su eficacia abordando la totalidad de la vida universal. Para dilucidar el pasado, todas las categorías de la dialéctica se alzan al llamado del historiador y comienzan a actuar. Cuando releemos las *Lecciones*, confiriendo a las palabras y a las fórmulas ese saber y ese sentido que les ha suministrado una vida entera y que el contexto revela nuevamente, experimentamos cierta inquietud: ¿hemos extraído de la herencia hegeliana todo el provecho deseable?
Con gusto notablemente afinado, los mejores expertos han descubierto inmediatamente en estos legados suntuosos las más preciosas joyas. Pero, apremiados por las circunstancias y por la urgencia de sus propios proyectos, ¿no han desdeñado tesoros que parecían entonces menos brillantes, pero que resplandecen con brillo imprevisto cuando los baña la luz de los tiempos nuevos?
Querríamos verificar su presencia y medir su amplitud. Pero ahora que hemos llegado al final de nuestras investigaciones no podemos trazar un resumen de lo que nos aportaron. La tarea equivaldría a crucificar sobre un esquema una profusión viviente, cuando en realidad sería necesario que floreciera todavía más, en toda su exuberancia. Estas riquezas se benefician con el despliegue, como forma de una sustancial complejidad que perece en la simplificación.
Por consiguiente, un estudio de las *Lecciones* no puede concluir

sino con una exhortación a que se las comente otra vez, en su ámbito hegeliano; a que se las explique proyectando sobre ellas la claridad del marxismo, que las prolonga al mismo tiempo que las contradice.
Así, más allá de los textos y las doctrinas, una lectura de este carácter nos ayuda a conservar y a fecundar este bien, el más precioso de todos: el espíritu de la historia viviente.
Hegel ofrecía a sus oyentes una conmovedora encarnación de ese espíritu. Después de un primer momento de sorpresa y malestar, se sentían fascinados por el espectáculo de un pensamiento que se reorganizaba constantemente, por esta vigilancia de un espíritu siempre insatisfecho, en el cual era difícil seguir los intentos, los retrocesos, las victorias precarias, la pasión por las profundidades. Hegel percibía en cada instante la falta de concordancia entre su pensamiento y el poder creador y la infinita variedad de una vida social que ese pensamiento no podía dejar de explorar.
Este pensamiento activo, consagrado a su objeto, no se embriaga con sus conquistas ni se complace con sus tormentos. Trabaja honesta y seriamente, afronta la dificultad percibida, quizá con un ligero exceso de solemnidad.
En su época no hay otro pensador que exprese de modo más auténtico y cálido el espíritu histórico. En esto hallamos la semejanza entre las obras de juventud y las obras de la madurez: la actitud de Hegel es siempre la de un hombre íntimamente solidario de su tiempo. La continuidad de la inspiración provoca la renovación de los resultados.
Esa actitud se origina en un amor profundo de Hegel a la vida, a la actividad social tal como es, diversa y cambiante, con sus sombras y sus luces, sus dramas y sus quietudes, sus momentos de plenitud y sus desgarramientos dolorosos y fecundos.
Hegel no menosprecia nada, no excluye nada ni a nadie, salvo a los despreciadores y a los amargados. No lo comprende todo en esta vida unánime y contradictoria, ni siquiera conoce todas las apariencias; pero en el conjunto de los aspectos visibles no elimina arbitrariamente los que podrían desagradarle o molestarle. Sus excesos especulativos jamás ahogan del todo su tendencia realista, que a veces consigue compensar aquellos.
Hegel debe a la historia su fe en el hombre. Pues la historia está allí, como evidente obra maestra del ser incomparable: únicamente el hombre, mediante el trabajo y la lucha, ha hecho algo en el mundo.
Hegel ha afirmado de manera muy dogmática y metafísica la primacía de la actividad: *¡la sustancia es sujeto!*
La *Filosofía de la historia* no desmiente esta jactancia especulativa, que sin embargo podría conducir fácilmente al desaliento histórico: si el sujeto es todo, ¿qué le queda por hacer y por ser?
Pero las *Lecciones* continúan corrigiendo este desequilibrio para-

lizador, incorporándole una interpretación al mismo tiempo más modesta y más exultante, ya sugerida en las obras anteriores.
La sustancia es sujeto, pero solamente *en sí*. En sí, el hombre es todo. Nada es imposible para él, si por lo menos sabe tomarse su tiempo y seguir el orden necesario de las etapas. Mientras persista, siempre tiene que hacerlo todo: esta realización de sí no tolera otra modalidad que la historia.
Hegel llega muy lejos —hemos procurado demostrarlo— en su esfuerzo por descubrir y analizar detalladamente las condiciones positivas de la actividad humana y por suministrar una explicación de tipo sociológico de una profundidad excepcional. Lo que impresiona es, precisamente, su preocupación por no contentarse con afirmaciones abstractas y generales, y por aprehender siempre más concretamente las causas reales.
Marx denunciará implacablemente todos los defectos de la doctrina hegeliana. Y así jubilará a esta intérprete del mundo, enmudecida a causa de la muerte de Hegel.
Pero cada uno tiene los adversarios que merece. Marx no se demoró en la crítica de Schlegel o de Schelling, cuya herencia no codiciaba.
Hegel sabía que es inevitable morir un día, material y espiritualmente. Todos los hombres, todos los pueblos, todas las doctrinas tienen que perecer; esta desaparición consagra su individualidad y su grandeza.
Sin embargo, Hegel no abruma más que provisionalmente a los grandes vencidos de la historia. A la postre, serán salvados y transfigurados. En ellos, la humanidad recordará siempre con ternura su propia juventud. La memoria actual es el auténtico Panteón de esas figuras: allí sobreviven, habitándolo y sosteniendo secretamente toda la actividad actual de los hombres.
Cada individuo, cada pueblo y cada época aparecen en un mundo inédito, se educan y se forman mediante su propia experiencia. Pero esta experiencia supone también la reasimilación del pasado que la posibilitó, y su promoción viva. Sería inútil releer a Platón, a Descartes o a Diderot, si de ese modo no obtuviésemos más que una satisfacción de anticuarios.
Así, pues, no seamos los historiógrafos de un Hegel muerto. Hombres de acción como Marx y Lenin, aunque polemizaban con él, recomendaron sus obras a sus propios discípulos: creían que podían alimentar la vida actual, recibiendo de ella un nuevo impulso, y que podían ayudarnos a comprender mejor este presente al desplegar ante nuestros ojos el devenir que lo engendró.
Sería grave error imponer a Hegel los compromisos de nuestro siglo a costa de una falsificación de su mensaje. Pero también equivaldría a pecar contra su espíritu si lo pusiésemos al margen de la vida nueva. Este ostracismo lo condenaría a una segunda muerte.

El conocimiento filológico e histórico exacto de sus obras no debe impedir una rememoración activa, una interiorización auténtica, sino que, por lo contrario, debe favorecerlas.
La historia sería imposible si el pasado no sobreviviese evolucionando en nuestro presente. Ahora bien, el pasado existe. Hegel celebró esta existencia y entrevió algunas de sus implicaciones.
Si cometió errores, se trató de grandes errores. Cuando ha pasado el tiempo y el gran hombre ha sufrido la elevada refutación que lo honra, cuando ya no hay ningún peligro de un retorno dogmático a los aspectos envejecidos de sus ideas, entonces, después del momento necesario de la reflexión crítica y la destrucción, llega para Hegel el momento positivo, que no es el del olvido sino el del recuerdo filosófico.
En momentos en que el espíritu histórico, impulsado por los acontecimientos, disuelve nuevamente los dogmatismos, ¿hemos elegido, entre todos los Hegel posibles, el de nuestros sueños? Creemos habernos aproximado al Hegel real, al Hegel viviente, el único que podía inspirar a todos los demás. Los filósofos y los historiadores, pero también los hombres de acción que mantienen despierta la vida social creadora y asumen su responsabilidad, no pueden olvidar que lo último que dijo este pensador seducido por la aventura histórica fue *la vida*.

Notas bibliográficas

I. Los principales trabajos históricos de Hegel

El espíritu histórico anima todas las obras de Hegel. Pero el filósofo consagró muchos de sus escritos a la historia misma, y practicó personalmente el oficio de historiador.
La bibliografía crítica de los trabajos de Hegel en el campo histórico nos indicará quizá cuál es la vía más cómoda para llegar al hegelianismo.

1. *Los trabajos escolares*

Los más antiguos escritos de Hegel que han llegado a nosotros se refieren a la historia. De ella partió.
El adolescente que, en 1785, a los quince años, pensaba que la *Historia universal* de Schröckh[1] era superior a todas las que ya había leído, estaba ejercitándose, impulsado por sus maestros, en el género histórico.
En efecto, en esta fecha reconstruye una *Conversación de tres personajes, entre Antonio, Octavio y Lépido,*[2] inspirada principalmente en Shakespeare.
Ese mismo año comienza a escribir un *Diario*, cuyas primeras páginas se refieren a la historia,[3] un tema sobre el que más tarde volverá con frecuencia.[4]
En 1787 redacta una disertación sobre *La religión de los griegos y los romanos,*[5] y en 1788 un trabajo acerca de *Algunas diferencias características entre los poetas antiguos y los modernos.*[6]
Ese mismo año, su discurso de despedida en el Liceo de Stuttgart se refiere a la diferencia de la cultura en los turcos y en Wurtemberg.[7]

1 La había estudiado en la edición destinada a los maestros (*Dokumente*, pág. 7, nota 1).
2 *Dokumente*, pág. 3.
3 *Ibid.*, págs. 6-7.
4 Por ejemplo, ¡el 1º de julio de 1785 trata de elaborar una definición de la historia pragmática! (*ibid.*, págs. 9-10).
5 *Ibid.*, pág. 43.
6 *Ibid.*, pág. 48.
7 Rosenkranz, *Vie de Hegel*, págs. 19-21.

Apenas llega al seminario de Tubinga, siempre en 1788, aborda nuevamente este género, en una exposición acerca de *Las ventajas que nos aporta la lectura de los escritores clásicos griegos y romanos.*[8]
Todos estos ejercicios escolares se apoyan en los autores de la *Aufklärung*, y sobre todo en Garve. Un hecho notable es que la problemática de estos autores preocupará a Hegel hasta el final de su vida, y el filósofo permanecerá siempre fiel a algunas ideas presentidas en estos trabajos de escolar.

2. *La historia original y la historia pragmática*

En muchas ocasiones Hegel describe y analiza el mundo histórico en que vive. De ese modo realiza una tarea de *historia original* —de acuerdo con su propia definición—. Pero, al mismo tiempo, critica vigorosamente la situación contemporánea, y de ese modo colabora en la *historia pragmática*, mezclando los géneros.[9]
En 1798 Hegel realiza un trabajo particularmente significativo: traduce, anota y publica anónimamente las *Cartas* del revolucionario suizo J.-J. Cart, sobre las relaciones del país de Vaud y la ciudad de Berna.[10] Sus notas revelan un conocimiento extraordinariamente exacto de las condiciones económicas y políticas.[11]
Ese mismo año escribe una especie de libelo sobre *La situación de Wurtemberg*,[12] pero sus amigos le aconsejan no publicarlo.
En 1802 redacta minuciosamente un estudio sobre la *Constitución de Alemania.*[13] En él demuestra gran objetividad, y los historiadores actuales se remiten de buena gana a esta obra, publicada mucho después de la muerte de su autor.
Las reseñas de acontecimientos contemporáneos que publicó en su *Gaceta de Bamberg* (1807-08) representan indudablemente su contribución más pura a la *historia original.*[14] Pero es difícil determinar cuál fue su papel personal en la redacción de ellas.
En 1817, su análisis crítico detallado de las *Deliberaciones de los Estados del reino de Wurtemberg*, obra de política realista, y muy comprometida, le valdrá muchas enemistades.
La publicación de sus artículos sobre el *Reform bill*,[15] proyecto que en ese momento provoca tormentosos debates en Inglaterra, se interrumpirá en 1831 por orden de la censura.

8 *Dokumente*, pág. 169.
9 Acerca de esta historia reflexiva que se ocupa de un pasado muy reciente, véase la pág. 302.
10 Véanse las págs. 180-82 y 299.
11 Véase *Dokumente*, pág. 247.
12 Lasson, ed., *Werke*, VII, pág. 150.
13 *Ibid.*, pág. 1.
14 Véanse las págs. 299-300.
15 Lasson, ed., *Werke*, t. VII, pág. 285, o *Berliner Schriften*, pág. 461.

Como se ve, Hegel siempre se interesó activamente en la historia de su tiempo, y no vaciló en abordar personalmente los problemas de candente actualidad.

3. *Los trabajos antropológico-históricos*

De 1790 a 1800 Hegel ha elaborado los conceptos «fluidos» que debían permitirle, no solo describir el pasado, sino también comprenderlo.
Con ese fin, eligió ejemplos concretos en la historia antigua, en la mitología y en el relato de la génesis de las grandes religiones. En sus esfuerzos por comprender la vida de un individuo (la de Abraham, o la de Jesús) gracias a su inserción en la vida de un pueblo (el pueblo judío, el romano), caracterizada a su vez por un espíritu nacional, define conceptos como la hostilidad, el destino, la alienación, la interiorización y la dialéctica.
Nohl ha publicado tardíamente los esbozos de los períodos de Tubinga, Berna y Francfort,[16] la *Vida de Jesús*,[17] *La positividad de la religión cristiana*,[18] *El espíritu del cristianismo y su destino*:[19] en todos estos ensayos Hegel intenta alcanzar la realidad humana tal como esta se manifiesta históricamente.

4. *Los ensayos de sistematización política*

Después de 1800, armado de conceptos nuevos, Hegel desarrolla su reflexión acerca de las instituciones históricas.
En Jena, el *System der Sittlichkeit*,[20] obra fecunda pero bastante enigmática, constituye una etapa importante en la elaboración de su filosofía de la historia. Procura alcanzar en ella una mayor unidad sistemática de sus concepciones históricas y políticas, y trata de subsumir la totalidad de la vida, concebida como unidad de relaciones humanas, de las que cada tipo se describe por sí mismo, en un conjunto estructurado de conceptos. Además, este esfuerzo teórico apunta a un resultado práctico: el establecimiento de una constitución política racional.
En 1802, un artículo sobre *Los modos científicos de tratar el derecho natural*[21] comparte las mismas intenciones. En este trabajo el realismo político de Hegel reviste una forma muy positiva: concibe la auténtica realización de la moralidad únicamente

16 Nohl, págs. 171 y 355-402.
17 *Ibid.*, pág. 73.
18 *Ibid.*, pág. 137.
19 *Ibid.*, pág. 241.
20 Lasson, ed., *Werke*, t. VII, pág. 419. Obra póstuma.
21 *Ibid.*, pág. 329.

en el Estado, capaz de dominar desde fuera las fuerzas contradictorias de la vida económica, cuya influencia en la historia entrevé. Pueden situarse en la misma perspectiva los fragmentos de los cursos de Jena que se refieren a la historia y la política.[22] Todos estos trabajos de Jena representan el preludio del inmenso esfuerzo de exposición sintética y dinámica que Hegel intentará en la *Fenomenología*.

5. *La «Fenomenología» (1807)*

En esta obra, Hegel se ocupa por última vez, y magistralmente, del hombre total. El método y la metafísica, la política y las bellas artes, la religión y la psicología, la lógica y la historia, todo confluye y se mezcla en esta obra, todo progresa simultáneamente, en un tumulto fascinante, hasta la apoteosis. La *Fenomenología* pone al servicio de la cultura del individuo una síntesis viviente de la reflexión lógica y la historia concreta.
Sin embargo, no es en rigor un libro de historia; pero es imposible sobreestimar la importancia de sus presupuestos históricos y la amplitud del contenido concreto que extrae de la historia.
En el nivel más elevado de concentración sintética, es resultado de una convergencia de todas las búsquedas anteriores de Hegel; y desde esta cima fluirán, en adelante, las corrientes divididas: desde aquí, donde está la fuente, correrán por vertientes separadas la *Ciencia de la lógica* (1812-13), la filosofía de la naturaleza, las historias especializadas, la historia filosófica —trabajos yuxtapuestos y esquematizados por la *Enciclopedia* en 1817—.

6. *La historia especial*

Hegel expondrá por separado las obras del espíritu humano en sus trabajos posteriores:

1. *Los principios de la filosofía del derecho*, obra que él mismo publicó en 1821. Ofrece un aspecto dogmático y cristalizado, casi intemporal. Sin embargo, Hegel puntualiza en el Prólogo que «cada individuo es hijo de su tiempo» y que «asimismo, también la filosofía aprehende en el pensamiento a su tiempo» —lo cual, ciertamente, parece contradecir un tanto otras afirmaciones—. Podemos considerar esta obra como una especie de instantánea de una realidad social en devenir: nos ofrece su aspecto inmóvil en un momento y en un país dados, de modo que se

22 Cursos de 1803-04 y de 1805-06; Lasson, ed., *Werke*, ts. XIX y XX.

relaciona con la historia original aplicada a un orden especial de hechos espirituales.
2. El curso de *Estética*, obra póstuma que recoge las lecciones dictadas en Berlín, en cuatro ocasiones, de 1820 a 1829.
3. El curso de *Filosofía de la religión*, como la anterior, obra póstuma, reconstruida sobre la base de las lecciones que Hegel repitió cuatro veces entre 1821 y 1831.
4. El curso de *Historia de la filosofía*, dictado cinco veces, de 1819 a 1828. Contiene los testimonios más audaces de la tendencia a integrarlo todo, incluido el pensamiento filosófico, en el proceso histórico.

Lamentablemente, las condiciones de edición de estos diferentes cursos de historia especial no nos permiten reconstruir la evolución del pensamiento de Hegel durante este período de su enseñanza. En todo caso, al menos es posible apreciar la amplitud y la diversidad de su trabajo en este género de historia como en los anteriores.

7. *La historia filosófica*

Es la disciplina que Hegel enseñó más tardíamente, a partir del invierno de 1822-23, cuando ya hacía mucho tiempo que había elaborado su concepción general de la historia y después de haber acumulado, en este dominio, los conocimientos y las experiencias más amplios y variados.
Comparado con los restantes cursos de Berlín, este conjunto de lecciones sobre la *Filosofía de la historia* parece menos ordenado y completo. Hegel lo dictó cinco veces, año por medio. En cada ocasión lo modificaba profundamente, aumentaba de modo extraordinario algunas partes, y alteraba el equilibrio general. El contenido variaba mucho cada año.
Además, las cuatro ediciones sucesivas de estos cursos difieren mucho entre sí.
Gans, el primer editor, trató de atenuar las desproporciones, eliminando fragmentos voluminosos. Además, sometido a la presión de sus colegas en la tarea, y de las autoridades, suavizó el texto (edición de 1837).
El segundo editor —Karl Hegel, hijo del filósofo— intervino muy arbitrariamente. ¡Había decidido reducir todo lo posible el contenido histórico de las lecciones, en beneficio de su contenido especulativo! Aparentemente, careció de objetividad histórica, tanto en la preparación editorial de la *Filosofía de la historia* (1840) como en la edición de las *Cartas* de su padre. Sin embargo, Glockner decidió reproducir esta versión en su edición de las *Obras completas de Hegel*.

Lasson realizó en 1917 la tercera edición, prestando más atención a la totalidad de los manuscristos de Hegel y a la totalidad de las notas de oyentes todavía accesibles. Publicó todo lo que encontró, pero con gran desorden y sin indicar las diversas fuentes. Su edición es útil sobre todo por la cantidad de textos que ofrece: si se descuentan las diferencias tipográficas, representa aproximadamente 1070 páginas de la edición Gans, que sólo tenía 446, mientras que la edición de Karl Hegel representaba 544. Permite entrever algunas de las supresiones o las modificaciones realizadas, a veces brutalmente, por Gans y Karl Hegel.
Hoffmeister ha criticado el desorden y la falta de plan de la edición realizada por Lasson. Quería publicar el texto completo del curso de Hegel, pero señalando la fuente y la fecha de cada fragmento. Pudo realizar este proyecto sólo para la Introducción y de un modo que él mismo consideró imperfecto.
A pesar de estos defectos de su edición, puede comprobarse que, en conjunto, las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* continúan la evolución que se perfilaba en las obras anteriores de Hegel: de la historia concreta fragmentaria a la historia concreta global, pasando por la sistematización conceptual. Partiendo de ejemplos bien elegidos, Hegel logra paulatinamente aprehender el dinamismo esencial de la historia. Luego intenta metódicamente destacar este dinamismo histórico en todos los aspectos del pasado humano, así como en la esfera que a su juicio constituía la línea de fuerza determinante: la historia política.
Por consiguiente, la *Filosofía de la historia* tendía a coronar la obra de toda una vida, una obra preocupada por aprehender la diversidad de la historia antes de verse apresada ella misma por el poder infinito de la vida.

II. Textos y traducciones

1. *Indice de las abreviaciones*

(Estas abreviaciones fueron utilizadas en las notas de esta obra para indicar las referencias a las obras de Hegel y a las traducciones francesas citadas con mayor frecuencia.)

A. *WERKE: Obras completas*, en alemán. Indicamos el tomo y la edición utilizada:

a. Edición de Berlín: *Hegel's Werke*, vollständige Ausgabe durch ein Verein von Freunden des Verewigten, Berlín y Leipzig: Duncker & Humblot, 1932-37, 19 tomos.

b. Edición Glockner: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, neue herausgegeben von H. Glockner, Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1927-1930, 20 volúmenes.

c. Edición Lasson: *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Georg Lasson und J. Hoffmeister, Leipzig: Meiner, 1913-1938, 21 volúmenes.

d. J. Hoffmeister había iniciado una refundición crítica de la edición Lasson: *Sämtliche Werke*, neue kritische Ausgabe. Solo han aparecido algunos volúmenes, especialmente útiles. Cuando remitimos a esta obra, en cada ocasión indicamos el título de la obra de Hegel publicada por Hoffmeister.

B. *PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*,♣ citadas generalmente en la edición Glockner, donde forman el tomo XI (1928), y a veces en la edición Lasson, que les consagra el tomo IV (1920).

Generalmente señalamos la correspondencia de las citas con la traducción al francés de J. Gibelin: *Leçons sur la Philosophie de l'histoire*, París: Vrin, nueva ed. rev., 1946.

C. *DIE VERNUNFT: Die Vernunft in der Geschichte* (*La razón en la historia*), Hamburgo: Meiner, 5ª ed., 1955. Con este título, Hoffmeister publicó por separado la *Introducción a las lecciones sobre la filosofía de la historia*. Utilizamos casi exclusivamente esta edición, más completa y satisfactoria que las anteriores.

D. *GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*,♣ en la edición Glockner de las *Werke*, t. XVII a XIX, 1928.

La Introducción (Einleitung) de estas *Lecciones* ha sido publicada separadamente por Hoffmeister: *Sämtliche Werke*, t. XV, Leipzig: Meiner, 1940. Citamos esta edición, con preferencia a las restantes, indicando en general las correspondencias con su traducción francesa por J. Gibelin, *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*. Introduction, París: Gallimard, 1954.

E. *NOHL:* Designamos con este nombre, de acuerdo con el uso, los *Hegels Theologische Jugendschriften* (*Escritos teológicos de juventud*), publicados por H. Nohl (Tubinga: Mohr, 1907).

F. *DOKUMENTE: Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Documentos acerca de la evolución de Hegel), conjunto de trabajos inéditos de Hegel, correspondientes a diferentes épocas, editados por J. Hoffmeister (Stuttgart: Frommann, 1936).

G. *BRIEFE: Briefe von und an Hegel* (*Cartas de Hegel y a Hegel*), publicadas por J. Hoffmeister y T. Flechsig (Hamburgo: Meiner, t. I, 1952; t. II, 1953; t. III, 1954; t. IV, 1960).

(Se publicó una traducción al francés de estas cartas, realizada por J. Carrère: Hegel, *Correspondance*, París: Gallimard, t. I, 1962; t. II, 1963).

H. *PHÉNOMÉNOLOGIE:* Remitimos directamente a la traduc-

ción francesa de Jean Hyppolite, *Phénoménologie de l'Esprit*, ♣ París: Aubier, 2 vols., 1939-41.
Con respecto al texto alemán, utilizamos la edición Hoffmeister: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo: Meiner, 1952.
I. *BERLINER SCHRIFTEN:* Textos del último período de la vida de Hegel (1818-31), compilados en 1956 por Hoffmeister, Hamburgo: Meiner.
J. *AESTHETIK: Vorlesungen über die Aesthetik*, ♣ (Lecciones de estética). Citamos de acuerdo con la cómoda edición publicada por F. Bassenge, Berlín: Aufbau-Verlag, 1955 (prólogo de G. Lukács). Remitimos también a la traducción francesa de S. Jankélévitch, París: Aubier, 4 vol., 1944.

2. *Otras traducciones francesas recientes*

(En el orden de redacción de las obras originales de Hegel.)

Vie de Jésus: trad. e intr. por D.- D. Rocca, París: Gamber, 1928.
L'Esprit du christianisme et son destin: intr. por J. Hyppolite, trad. al francés por J. Martin, París: Vrin, 1948.
Premières publications: Différence des systèmes de Fichte et de Schelling; Foi et Savoir: trad., intr. y notas por Marcel Méry, París: Vrin, 1952.
«La conscience malheureuse», cap. de la *Fenomenología*; trad. al francés por J. Wahl. (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París: Rieder, 1929, págs. 251-58; París: Presses Universitaires de France, 2a. ed., 1951.)
Propédeutique philosophique: trad. al francés y presentación por M. de Gandillac, París: Editions de Minuit, 1963.
Science de la Logique: trad. al francés por S. Jankélévitch, París: Aubier, 2 vol., 1949.
Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques: trad. al francés por J. Gibelin, París: Vrin, 1952.
Principes de la philosophie du Droit: trad. al francés por André Kaan, prólogo de J. Hyppolite, París: Gallimard, 1940.
Leçons sur la philosophie de la Religion: trad. al francés por J. Gibelin, París: Vrin, 4 vols., 1954-59.
Les preuves de l'existence de Dieu: trad., intr. y notas por H. Niel, París: Aubier, 1947.
Morceaux choisis de Hegel, trad. al francés e intr. por H. Lefebvre y N. Guterman, París: Gallimard, 1939.
Hegel, sa vie, son œuvre, por A. Cresson y R. Serreau. Extractos de Hegel, trad. al francés por R. Serreau, París: Presses Universitaires de France, 1949.
Hegel, choix de textes, presentados y elegidos por K. Papaioannou, París: Seghers, 1962.

III. Bibliografías hegelianas

(La combinación de estas diferentes *bibliografías*, bastante accesibles en Francia, permite obtener el conjunto de las publicaciones acerca de Hegel hasta 1961.)

A. *Hasta 1909*
Croce, B., *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel*, ❖ París: Giard & Brière, 1910. Después de esta traducción de la obra de Croce, H. Buriot ha publicado una bibliografía abundante y metódica.

B. *Hasta 1922*
Ueberweg, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Compendio de historia de la filosofía), modificado por T. K. Oesterreich, t. IV, Berlín: Mittler und Sohn, 1923, págs. 678-81.

C. *Hasta 1939*
Hyppolite, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, París: Aubier, 1946. Importante bibliografía de la *Fenomenología* y bibliografía general.

D. *De 1934 a 1945*
De Brie, G. A., *Bibliographia philosophica*, 1934-45, t. I, Bruselas: Spectrum, 1950, págs. 434-42.

E. *Hasta 1953*
Varret, G., *Manuel de bibliographie philosophique*, t. I, París: Presses Universitaires de France, págs. 470-75.

F. *Hasta 1957*
Ritter, J., *Hegel und die französische Revolution*, Colonia: Westdeutscher Verlag, 1957. La abundante bibliografía, elaborada por K. Gründer, se refiere sobre todo a la doctrina política de Hegel, pero indica también las principales obras generales y los trabajos más importantes acerca de la filosofía de la historia.

G. *De 1947 a 1961*
Bulletin signalétique, Sciences humaines-Philosophie, París: Centre de Documentation du C. N. R. S., vols. I y XV.

H. *De 1958 a 1961*
F. Nicolin y O. Pöggeler, eds., *Hegel-Studien*, Bonn: Bouvier et Co., t. I, 1961, págs. 339-55; t. II, 1963, págs. 399-423. Las páginas 424 y 439 presentan además una importante bibliografía de las disertaciones alemanas acerca de Hegel, de 1842 a 1960.

IV. Bibliografía especial de la filosofía hegeliana de la historia

(No se indican aquí las interpretaciones de conjunto del hegelianismo ni los trabajos sobre la filosofía de la historia general. Ofrecemos la lista de los principales escritos, sobre todo alemanes y franceses, consagrados totalmente a la filosofía hegeliana de la historia o a uno de sus aspectos, y de los que ofrecen un juicio global acerca de ella.)

Hegel's Lehre vom Staat und seine Philosophie der Geschichte in ihren Hauptresultaten (La doctrina política de Hegel y su filosofía de la historia en sus principales resultados), anónimo, Berlín, 1837.

Springer, A. H., *Die hegelsche Geschichtsanschaung* (La concepción hegeliana de la historia), Tubinga, 1848. 94 págs.

Barth, P., *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann* (La filosofía de la historia de Hegel y de los hegelianos hasta Marx y Hartmann), Leipzig: Reisland, 1890, 149 págs.

Toennis, F., «Neuere Philosophie der Geschichte: Hegel, Marx», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. VII, 1894, págs. 486-515.

Barth, P., «Zu Hegels und Marx Geschichtsphilosophie», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. VIII, 1895, págs. 241-55 y págs. 315-35.

Barrès, M., *De Hegel aux cantines du Nord*, París, 1904, 3ª ed., 95 págs.

Rubinstein, M., *Die logische Grundlagen der Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte* (Las bases lógicas del sistema hegeliano y el fin de la historia), Halle, 1906, 73 págs.

Kaulfuss, O., *Der Grundproblem der Geschichtsphilosophie mit besonderer Berücksichtigung der Hegelschen Anschauungen* (El problema fundamental de la filosofía de la historia, estudiado teniendo en cuenta particularmente las concepciones hegelianas), Bromber, 1907.

Brunstaed, F., *Untersuchungen zu Hegels Geschichtstheorie* (Investigaciones sobre la teoría hegeliana de la historia), Berlín, 1909, 46 págs.

Reese, H., *Hegel über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte* (El pensamiento de Hegel sobre la aparición de la religión cristiana en la historia mundial), Tubinga, 1909.

Dittmann, F., «Die Geschichtsphilosophie Comtes und Hegels» (La filosofía de la historia de Comte y de Hegel), en *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Soziologie und Philosophie*, 1914, págs. 281-312, y 1915, págs. 38-81.

Lasson, G., *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig: Meiner, 1920.
Lesse, K., *Die Geschichtsphilosophie Hegels*, Berlín: Furche, 1922, 312 págs.
Hermann, W. von, *Gott in der Geschichte. Eine Untersuchung des Hegelschen Gottesbegriffes auf Grund seiner Geschichtsphilosophie* (Dios en la historia. Un examen del concepto de Dios de acuerdo con Hegel, sobre la base de su filosofía de la historia), Berlín, 1926.
Mehlis, G., «Die Geschichtsphilosophie Hegels und Comtes», en *Jahrbuch für Soziologie*, 1927, págs. 91-110.
Sée, H., «Remarques sur la philosophie de l'histoire de Hegel», en *Revue d'histoire de la philosophie*, 1927.
Simon, E., *Ranke und Hegel*, Munich, 1928, 204 págs.
Foster, M. B., *Die Geschichte als Schicksal des Geistes in der Hegelschen Philosophie* (La historia, como destino del Espíritu, en la filosofía hegeliana), Tubinga, 1929, 110 págs.
Kayser, U., *Das Problem der Zeit in der Geschichtsphilosophie Hegels* (El problema del tiempo en la filosofía de la historia de Hegel), Berlín, 1930, 88 págs.
Kroner, R., «System und Geschichte bei Hegel», en *Logos*, número especial acerca de Hegel, Tubinga, 1931.
Mell, J., *Die Geschichtsphilosophie Deutingers und Hegels*, Bonn, 1933, 80 págs.
Heimsœth, H., «Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie», en *Blätter für deutsche Philosophie*, 1934, págs. 127-48.
Lœwith, K., «La conciliation hégélienne», en *Recherches philosophiques*, París, 1935-36, nº 5, pág. 393.
Dulckeit, G., «System und Geschichte in Hegels Philosophie», en *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, Tubinga, 1937, págs. 25-61.
Gadamer, H. G., «Hegel und der geschichtliche Geist» (Hegel y el espíritu histórico), en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaften*, 1939.
Buelow, F., «Hegels Staats-und Geschichtsphilosophie als Gärstoff der abendländischen Geistesentwicklung» (La filosofía hegeliana del Estado y de la historia, fermento del desarrollo espiritual occidental), en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaften*, 1940, págs. 457-76.
Mueller, G. E., *Hegel über Sittlichkeit und Geschichte* (El pensamiento de Hegel sobre las costumbres y la historia), Munich, 1940, 99 págs.
Vanni-Rovighi, S., *La concezione hegeliana della storia*, Milán, 1942, 228 págs.
Sistig, P. *Die geschichtsphilophische Beziehungen von Görres zu Hegel*, Bonn, 1943, 123 págs.

Gandillac, M. de, «Ambiguité hégéliene», en *Dieu vivant*, 1948, t. XI, págs. 125-44.
Hyppolite, J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, 1948, 98 págs.
Canguilhem, G., «Hegel en France», en *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, Estrasburgo, 1948-49, nº 4, págs. 282-97.
Steinbuechel, Th., «Ranke und Hegel», en *Grosse Geschichtsdenker*, Tubinga y Stuttgart, 1949.
Smitz, G., *Die List der Vernunft* (La astucia de la razón), Biberach, 1951, 135 págs.
L'homme et l'histoire, Acter du VI Congrès des Sociétés philosophiques de langue française, París, 1952. Diferentes comunicaciones se refieren a la doctrina hegeliana de la historia.
Plebe, A., *Hegel, filosofo della storia*, Turín, 1952, 148 págs.
Gaide, D. G., «Hegel ou les insuffisances de l'histoire pure», en *Témoignages*, mayo de 1955, págs. 199-214.
Bataille, G., «Hegel, l'homme et l'histoire», en *Monde nouveau-Paru*, nº 96, enero de 1956, págs. 21-23, nº 97, y febrero de 1956, págs. 1-14.
Niel, H., «Hégélianisme et histoire» en *Philosophies de l'histoire*, París: Fayard, 1956.
Breysig, K., «Zeit und Geschichte bei Hegel» (El tiempo y la historia en Hegel), en *Gesellschaftslehre-Geschichtslehre*, Berlín, 1958.
Cornelius, A., *Die Geschichtslehre Victor Cousins unter besonderer Berücksichtigung des Hegelschen Einflusses* (La doctrina histórica de Victor Cousin, considerada sobre todo en relación con la influencia de Hegel), Ginebra, 1958, 81 págs.
Schulin E., *Die weltgeschichtliche Erfassun des Orients bei Hegel und Ranke* (La concepción del Oriente en Hegel y Ranke, desde el punto de vista de la historia mundial), Gotinga, 1958, 325 págs.
Henrich, D., «Hegels Theorie über den Zufall» (La teoría hegeliana del azar) en *Kantstudien*, t. L, 1958-59, págs. 131-48.
Régnier, padre M., «La philosophie hégélienne et l'évolution de l'humanité», en *Archives de Philosophie*, t. XXII, 1959, págs. 115-19.
Hegel-Jahrbuch, publicado por H. Beyer, Munich, 1961, 2 vols. Sobre la filosofía hegeliana de la historia, contribuciones del padre Gaston Fesard, C. I. Gulian, I. Dubsky, A. Massolo y M. Rossi.
Cottier, padre G., «Hegel, la théologie et l'histoire», en *Revue thomiste*, enero-marzo de 1961.
Fessard, padre G., «Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire», en *Archives de Philosophie*, abril-junio de 1961.

Bibliografía en castellano*

Obras de Hegel

Ciencia de la lógica, Buenos Aires: Solar-Hachette, 1968.
Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Buenos Aires: Libertad, 1944.
Estética, Buenos Aires: El Ateneo, 1954, 2 t.
Fenomenología del espíritu, México: Fondo de Cultura Económica, 1ª ed., 1966.
Filosofía del derecho, Buenos Aires: Claridad, 5ª ed., 1968.
Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Madrid: Revista de Occidente, 3ª ed., 1953.
Lecciones sobre la historia de la filosofía, México: Fondo de Cultura Económica, 1ª ed., 1955.

Obras de otros autores

Aristóteles, *Obras*, Madrid: Aguilar, 1964.
Aron, R., *Introducción a la filosofía de la historia*, Buenos Aires: Losada, 1946.
Bergson, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, en *Obras escogidas*, México: Aguilar, 1959.
Boesio, *La consolación de la filosofía*, Buenos Aires: Aguilar, 1955.
Bossuet, *Discurso sobre la historia universal*, Madrid: Escelicer, 1964.
Croce, B., *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, Buenos Aires: Imán, 1943.
Descartes, R., *Discurso del método*, Madrid: Revista de Occidente, 1ª ed., 1954.
Dufrenne, M., *La personalidad básica*, Buenos Aires: Paidós, 1959.
Engels, F., *Anti-Dühring*, Buenos Aires: Claridad; 3ª ed., 1970.
Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, San Sebastián: Equipo Editorial, 1968 (incluye «Del socialismo utópico al científico»).
Dialéctica de la naturaleza, México: Grijalbo, 1961.

* Véase la *N. del E.* de pág. 13.

Fichte, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, México: UNAM, s. f.
Doctrina de la ciencia, Madrid: Zozaya, 1913.
Fueter, E., *Historia de la historiografía moderna*, Buenos Aires: Nova, 2 t., 1955.
Garaudy, R., *Dios ha muerto*, Buenos Aires: Platina, 1965.
Goethe, W., *Fausto*, en *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1951, 3 t.
Holbach, P., *Sistema de la naturaleza*, Buenos Aires: Lautaro, 1946.
Kant, E., *Crítica del juicio*, Madrid: Librería Victoriano Suárez, 1958.
Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Madrid: Espasa-Calpe, 2ª ed., 1963.
«Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita», octavo principio, en Kant, E., *Filosofía de la historia*, Buenos Aires: Nova, 2ª ed., 1964.
Lalande, A., *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, Buenos Aires: El Ateneo, 1953.
Laplace, P. S., *Ensayo filosófico sobre las posibilidades*, Madrid: Espasa-Calpe, 1947.
Leibniz, G., *Tratados fundamentales. Discurso de metafísica*, Buenos Aires: Losada, 1946.
Lenin, V. I., *Cuadernos filosóficos*, Buenos Aires: Estudio, 1963. (Véase, asimismo, *Obras completas*, Buenos Aires: Cartago, 1960.)
Löwith, K., «El origen de la reconciliación hegeliana a partir de la escisión», en *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires: Sudamericana, 1968.
Lukács, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México: Grijalbo, 1963.
Marx, K., *Manifiesto comunista*, Buenos Aires: Anteo, 1965.
«Tesis sobre Feuerbach», apéndice a *La ideología alemana*, Montevideo: Pueblos Unidos, 2ª ed., 1968.
Contribución a la crítica de la economía política, Buenos Aires: Estudio, 1ª ed., 1970.
La sagrada familia, México: Grijalbo, 1958.
Miseria de la filosofía, Buenos Aires: Signos, 1ª ed., 1970.
Introducción para la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel, incluido en Hegel, *Filosofía del derecho, op. cit.*
El 18 Brumario de Luis Bonaparte, Barcelona: Ariel, 1968.
El capital, México: Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1959, 3 t.
Platón, *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1966.
Weil, E., *Hegel y el estado*, Córdoba: Nagelkop, 1ª ed., 1970.

Indice

9 Prólogo

11 Primera parte. El dogma y la historia

13 1. La vida
37 2. El dogma
60 3. La reconciliación
81 4. El viejo Hegel

103 Segunda parte. La conciencia

105 1. El porvenir
126 2. La filosofía
150 3. El ideal
172 4. Las supervivencias

193 Tercera parte. El curso del mundo

195 1. La Providencia
215 2. El azar
236 3. El proceso
257 4. La fuerza de las cosas

279 Cuarta parte. El pasado presente

281 1. La historia original
302 2. La historia reflexiva
323 3. La historia filosófica
342 .4. Las lecciones de la historia
360 Conclusiones
366 Notas bibliográficas
378 Bibliografía en castellano